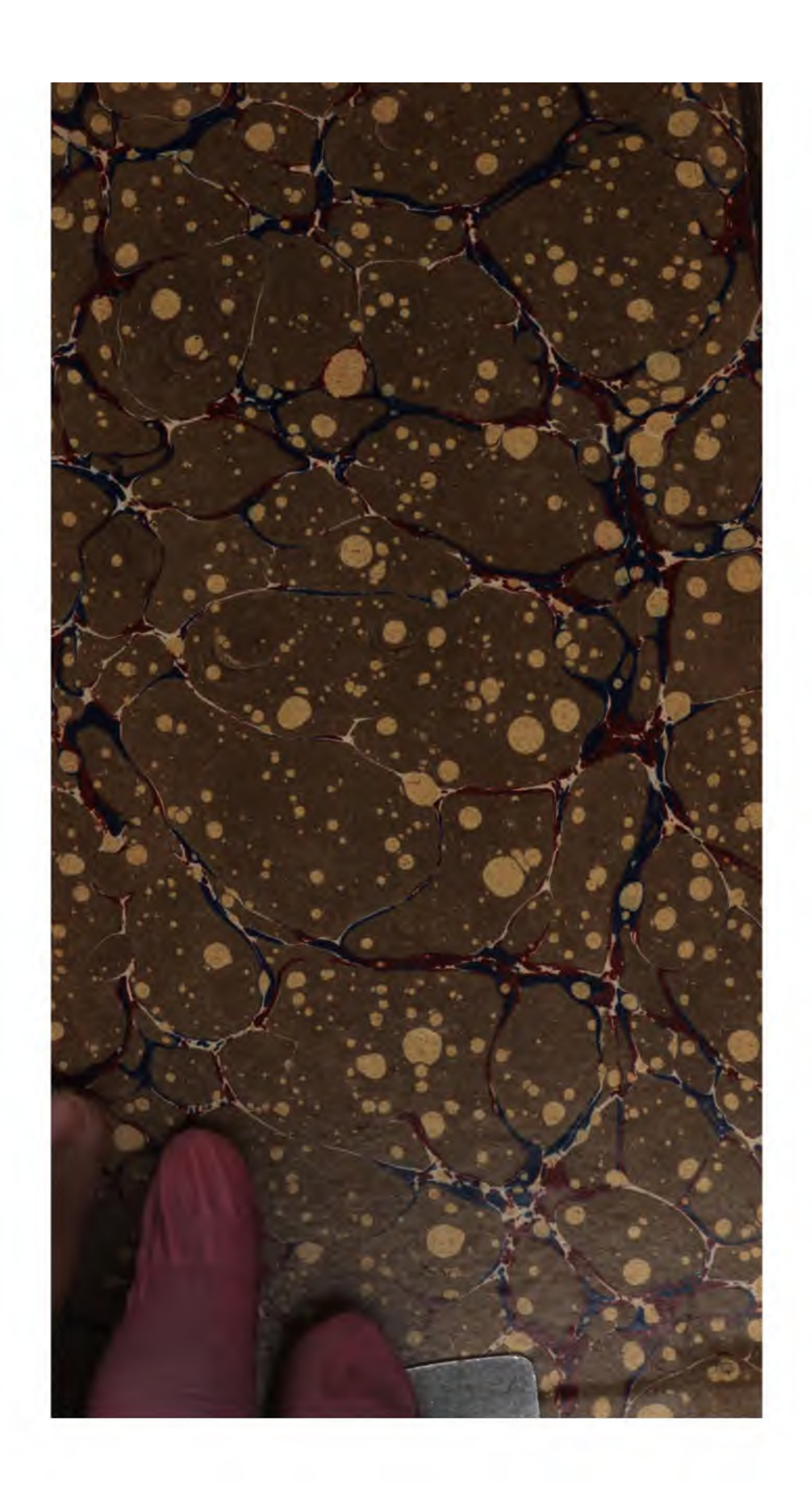
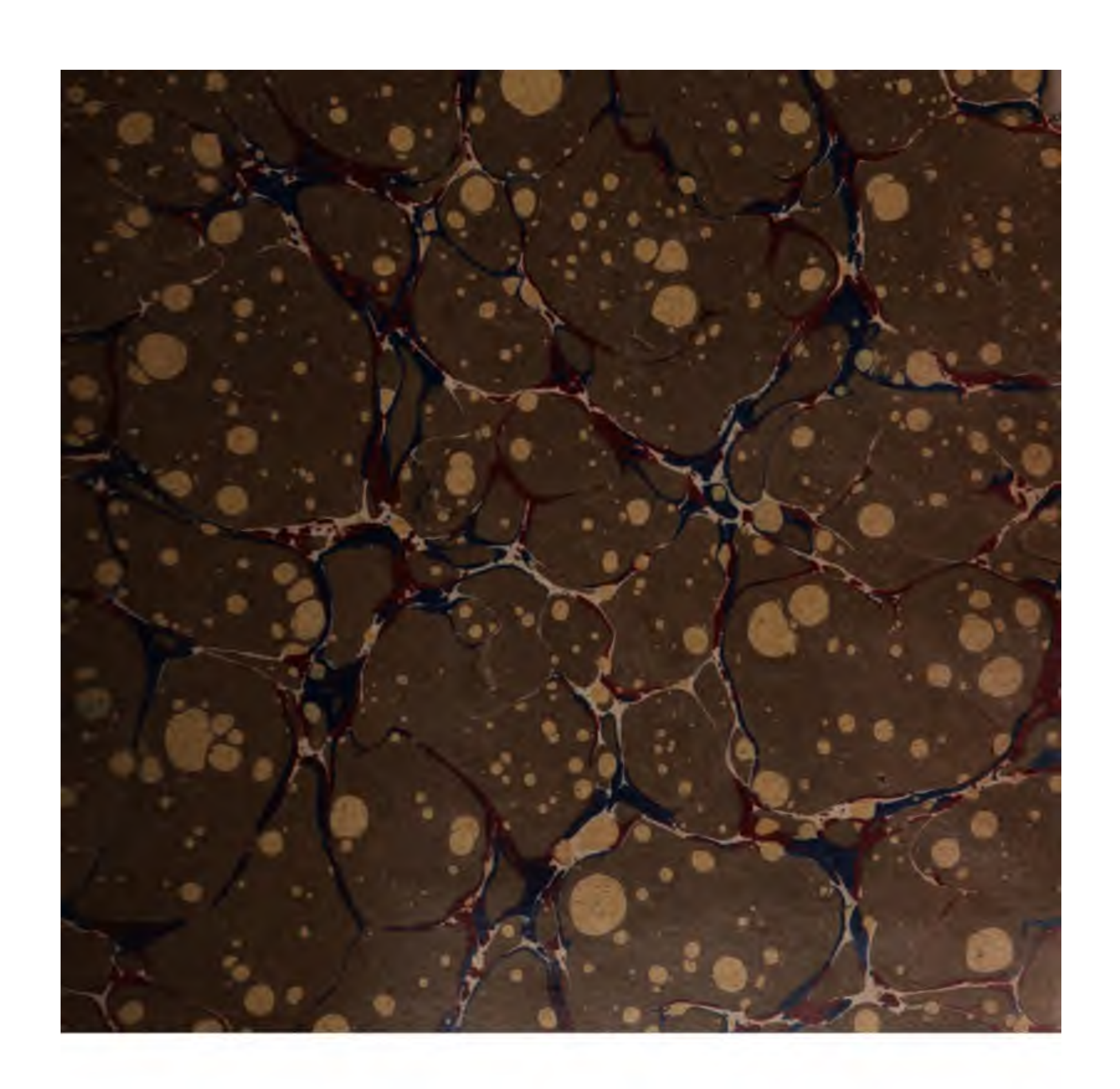






PARAISSANT TOUS LES MOIS

DIRIGÉE PAR

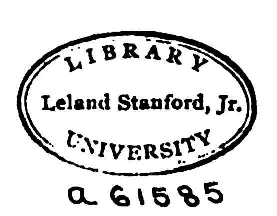
TH. RIBOT

VINGT-SIXIÈME ANNÉE

LII

(JUILLET A DÉCEMBRE 1901)

FÉLIX ALCAN, ÉDITEUR
ANCIENNE LIBRAIRIE GERMER BAILLIÈRE ET Cie
108, BOULEVARD SAINT-GERMAIN, 108



REVUE
PHILOSOPHIQUI
DE LA FRANCE ET DE L'ÉTRANGER

COULOMMIERS
Imprimerie Paul BRODARD.

VINGT-SIXIÈME ANNÉE. N° 7 JUILLET 1901

REVUE PHILOSOPHIQUE
DE LA FRANCE ET DE L'ÉTRANGER

PARAISSANT TOUS LES MOIS

DIRIGÉE PAR

TH. RIBOT

SOMMAIRE :

REVUE GÉNÉRALE

ANALYSES ET COMPTES RENDUS

FÉLIX ALCAN, ÉDITEUR
ANCIENNE LIBRAIRIE GERMER BAILLIÈRE ET Cie
108, BOULEVARD SAINT-GERMAIN, 108
PARIS, 6e

1901

LES BASES NATURELLES

DE LA GÉOMÉTRIE D'EUCLIDE

I. — Introduction.

Dans la hiérarchie des connaissances Platon assigne avec raison aux mathématiques une place intermédiaire entre les connaissances philosophiques et celles que nous acquérons par l'intermédiaire des sens. Le philosophe présente des *postulats*, le mathématicien en *déduit* des propositions, le naturaliste *décide*, à l'aide des perceptions des sens, si tel postulat et, partant, telles propositions qui en sont déduites, répondent à la réalité des choses.

Quand la portée de nos organes des sens eut été considérablement augmentée par l'invention du télescope, du microscope et d'autres instruments de précision, et que, par suite, les méthodes d'investigation, grâce à l'application de l'analyse mathématique à l'étude des phénomènes physiques, eurent atteint un haut degré d'exactitude, les naturalistes purent accomplir leur tâche avec un succès inespéré et résoudre maint problème de la vie et de l'univers.

La question de l'origine de nos idées de l'espace ne fut portée qu'au commencement du siècle dernier dans le domaine de l'investigation exacte, et plus spécialement dans celui de la psychologie expérimentale. Le débat séculaire entre les écoles philosophiques sur le problème de l'espace portait en réalité sur ce dilemme : nos représentations géométriques sont-elles basées *uniquement* sur l'expérience de nos organes des sens, ou nous sont-elles données par certaines idées et concepts inhérents à notre esprit. La décision entre ces deux alternatives ne pouvait être donnée que par la psycho-physiologie. C'est aux physiologistes aussi qu'appartenait la tâche de montrer pourquoi les sensations de nos organes ne revêtent que des formes géométriques déterminées.

On sait, en effet, avec quel succès d'éminents physiologistes se sont efforcés, au siècle dernier, de remplir cette tâche. Il suffira ici de citer les noms de Purkinje, Joh. Muller, Donders, Helmholtz et Hering. Si pourtant ils n'ont pas réussi à donner une solution défini-

tive du problème, cela tient surtout à ce que leurs études se sont portées presque exclusivement sur le sens de la vue. Ainsi leurs solutions ne sont-elles valables que pour l'*espace visuel*. La vraie solution ne se trouvait ni dans le sens de la vue, ni dans aucun des cinq sens connus, mais dans un sixième sens, *le sens de l'espace*. Ce sens le plus primitif et le plus répandu a échappé à l'attention des savants *parce que son action est presque ininterrompue, et que ses impressions, toujours de la même nature et de la même intensité, nous donnent des notions sur les propriétés invariables de l'espace infini de l'univers*. Ses sensations sont celles des *trois directions* : la *sagittale* ou *longitudinale* (avant et arrière), la *transversale* (droit et gauche) et la *verticale* (haut et bas). Sur ces trois sensations de direction sont basées nos notions des trois étendues de l'espace et des trois dimensions des corps solides qui s'y meuvent.

Les sensations de ces directions sont les plus habituelles; elles sont si uniformes et si précoces que le plus souvent elles échappent à notre attention. Au cours de l'ontogénèse, peut-être même de la phylogénèse, elles sont devenues tout instinctives, inconscientes. Nous croyons aisément les notions de ces directions être innées, et même le physiologiste se demande à peine, d'où elles proviennent. Et quand on s'enquiert de leur origine, la réponse est toute trouvée : l'origine en est dans nos sensations de mouvement. Une simple réflexion montre pourtant l'erroné d'une pareille explication : la *direction précède le mouvement. La notion de la direction voulue doit déjà exister pour que les mouvements musculaires nous y dirigent*.

D'ailleurs l'expression, sensation de mouvement, est bien vague et indéterminée. Certaines sensations comprises sous ce nom n'existent pas en réalité, et celles que nous percevons ne peuvent nullement nous renseigner sur la direction du mouvement exécuté [1].

En réalité les sensations des trois directions fondamentales nous sont données par un organe spécial, ad hoc. Cet organe, comme mes études expérimentales poursuivies pendant trente années l'ont démontré, *a son siège dans le labyrinthe de l'oreille*.

En analysant de plus près les étranges phénomènes provoqués par Flourens, en opérant sur des canaux semi-circulaires, je fus particulièrement frappé par la régularité absolue, avec laquelle une lésion ou une excitation d'une paire de canaux provoquaient chez l'animal des mouvements dans le plan où cette paire était située. La situation anatomique des canaux semi-circulaires dans trois plans

1. Voir le chapitre II de mon étude (33).

perpendiculaires l'un à l'autre, répondant aux trois étendues de l'espace, avait également éveillé mon attention. Je suis bientôt parvenu, au moyen d'opérations sur certains canaux, à contraindre les animaux, pigeons, grenouilles et autres, à n'exécuter leurs mouvements que dans des *directions* déterminées d'avance. Une position inaccoutumée de la tête, artificiellement produite, ainsi que des troubles dans le champ visuel, provoqués à l'aide de lunettes prismatiques, occasionnèrent chez l'animal des désordres moteurs analogues.

Dès mon premier exposé de ces expériences j'émettais l'hypothèse que *les canaux semi-circulaires jouaient un rôle important dans la formation de nos notions de l'espace* (1).

La découverte de l'influence dominante qu'exercent les canaux semi-circulaires sur l'appareil moteur de l'œil (toute excitation d'un canal provoque des mouvements du globe oculaire, déterminés par l'axe de ce canal), suivie bientôt (1876) de la démonstration que le labyrinthe de l'oreille est à même de déterminer et de régler les forces d'innervation du système musculaire tout entier, confirmèrent la justesse de l'*hypothèse* de 1873 (2). Des recherches ultérieures me permirent enfin de démontrer définitivement l'existence dans le labyrinthe de l'oreille d'un organe particulier qui nous fournit trois sensations différentes de l'espace. Les sensations de cet organe servent aux animaux à orienter leurs mouvements dans les trois directions de l'espace et à localiser les objets dans le monde extérieur. L'homme les utilise en outre pour la formation de la notion d'espace à trois étendues. L'ensemble des sensations de nos autres organes des sens, en tant qu'elles se rapportent à la disposition dans l'espace des objets qui nous environnent et à la position de notre propre corps dans cet espace, sont projetées sur un système idéal des trois coordonnées rectangulaires, fournies directement par les sensations du labyrinthe (3).

L'existence démontrée d'un tel organe rendait possible la solution d'une partie de l'important problème de l'espace, de celle qui jusqu'alors avait été l'écueil contre lequel venaient échouer toutes les explications proposées par les philosophes et les mathématiciens : Pourquoi l'esprit humain se voit-il forcé d'arranger toutes ses sensations dans le cadre d'un espace à trois dimensions?

La possibilité d'appliquer les résultats de mes recherches à la solution entière du problème de l'espace était déjà indiquée dès l'année 1878. Mais il était préférable de laisser peu à peu l'opinion s'habituer à la nouvelle théorie, qui allait à l'encontre des idées reçues depuis des milliers d'années. Il valait mieux aussi laisser à d'autres

expérimentateurs le temps de vérifier et d'élargir les bases expérimentales de cette théorie. L'exactitude matérielle de mes résultats fut bientôt confirmée de plusieurs côtés. De nouvelles et importantes constatations sont même venues à l'appui de ma thèse. Je rappellerai, par exemple, les recherches d'Yves Delage sur la fonction des otocystes comme organes d'orientation, qui démontrèrent que chez les invertébrés ces otocystes jouent le même rôle que les canaux demi-circulaires chez les vertébrés; je l'avais déjà prévu dès l'année 1878[1] (4). La discussion ne portait pendant des années que sur l'interprétation à donner aux phénomènes observés. Mais, grâce à de nouvelles investigations, un accord presque unanime s'est fait sur les deux faits dominants de ma théorie : 1° le labyrinthe est le siège d'un sens spécial, en dehors du sens acoustique, et ce sens sert à l'orientation des animaux dans les trois directions de l'espace; 2° il exerce dans ce but une action déterminante sur la force des innervations de tout le sytème musculaire.

D'autre part, durant ces dernières années, la Géométrie des espaces non-euclidiens a pris un essor tout à fait inattendu, et le problème de l'espace présente, grâce à cela un aspect tout nouveau. Les mathématiciens, qui depuis des milliers d'années s'efforçaient de rechercher des preuves pour les bases de la géométrie d'Euclide, dont la certitude ne fut jamais mise en doute par eux, firent subitement volte-face. Pour la plupart des fondateurs de la géométrie non-euclidienne ces axiomes ne sont plus valables que pour des formes d'espace déterminées. De nouvelles formes d'espace ont été imaginées par Lobatchevsky et Riemann-Helmholtz auxquelles les axiomes d'Euclide ne seraient plus applicables. Pour ces formes d'espace on revendique depuis, dans la solution du problème de l'espace, une valeur égale à celle de l'espace euclidien.

En prenant les fonctions du labyrinthe comme point de départ pour la solution du problème de l'espace, nous avons donc dû accorder une attention toute particulière aux solutions proposées par les adeptes les plus éminents de la nouvelle géométrie « imaginaire ». Nous avons été amené ainsi à consacrer dans ce travail une étude de quelque étendue à la géométrie non-euclidienne, pour autant, bien entendu, qu'elle a trait au problème général de l'espace.

1. A rappeler aussi les observations de James, Strehl, Kreidl et autres sur les sourds-muets, celles de Ravitz sur les souris japonaises, de Lyon et Loeb sur les poissons, etc. Un résumé complet de toutes les recherches faites dans cette direction se trouve dans mon article, LE SENS DE L'ESPACE, dans le *Dictionnaire de Physiologie* de Charles Richet, t. V. Mes recherches, postérieures à l'année 1878, furent publiées dans les travaux 5, 6, 7, 8, 9 et 10.

La tâche principale de cette étude est de prendre pour base les fonctions bien établies du labyrinthe, afin de décider si les notions sensorielles des propriétés de l'espace extérieur s'accordent avec les propositions de la géométrie d'Euclide ou avec celles de la géométrie de Lobatchevsky et de Riemann-Helmholtz. Nous avons entrepris cette tâche avec la conviction que sa solution est intimement liée à la solution du problème de l'espace lui-même.

II. — État actuel du problème de l'espace.

A. L'espace a-t-il une existence réelle propre, indépendante de la matière qui se meut en lui, ou s'identifie-t-il avec cette dernière?

B. Sur quoi repose la nécessité pour l'esprit humain d'envisager l'espace comme ayant trois dimensions; d'où vient l'impossibilité de disposer les impressions de nos sens sous une forme autre que cette forme géométrique?

C. Quelle est l'origine des axiomes géométriques d'Euclide et sur quoi repose leur certitude apodictique, puisque leur exactitude n'a jamais pu être démontrée?

Dans ces trois questions tient tout le problème de l'espace, quels que soient les aspects qu'il ait revêtus au cours des siècles. Des philosophes, des mathématiciens et des physiologistes ont cherché à résoudre de préférence l'une ou l'autre de ces questions, selon le but spécial que visaient leurs recherches. Bien que le nombre des solutions soit incalculable ont peut les ranger sous deux catégories bien distinctes : les *empiriques* et les *nativistes*.

Locke, qui renonça à donner une définition de l'espace et de l'étendue, admettait l'existence d'un véritable espace vide où se meut la matière. Notre connaissance de cet espace nous vient des expériences de nos organes sensoriels, en particulier de la vue et du toucher. Adversaire résolu des idées innées, Locke peut être considéré comme le créateur de la théorie *empirique* de l'espace.

Berkeley rejeta la notion d'un espace réel et prétendit que notre conception de l'espace provenait d'expériences fournies par le mouvement : « Est-il possible que nous ayons l'idée de l'étendue avant d'avoir accompli des mouvements? En d'autres termes, un homme qui n'a jamais accompli de mouvements pourrait-il se représenter des objets situés à une certaine distance l'un de l'autre? (12) » Ainsi formulées, ces deux questions contiennent déjà *in ovo* toutes les solutions que donnent au problème les adeptes modernes de la théorie empiriste, tant philosophes et mathématiciens que physio-

logistes, à cette différence près que les physiologistes admett pour la plupart la réalité de l'espace absolu.

Kant fit faire un grand pas au problème en formulant sa célè théorie aprioristique de l'idée de l'espace. Il la conçut à une épo déjà avancée de sa carrière. Kant admettait au début l'existe d'un espace absolu, tout à fait indépendant de la matière. Dans ouvrage paru en 1768 : *Raisons premières de la différenciation objets dans l'espace*, il regardait même l'existence de l'espace obje comme une condition préalable nécessaire à l'existence de la mati Mais déjà en 1770 il formula une doctrine tout opposée qui tro son expression définitive dans la *Critique de la raison pure* (17 Cette doctrine domine encore aujourd'hui tout le problème; nou reproduisons telle que Kant la formula :

« 1° L'espace n'est pas une notion empirique tirée d'expérien extérieures. Pour que je puisse avoir la sensation de quelque ch se trouvant en dehors de moi (c'est-à-dire dans un autre endroit celui où je me trouve moi-même), comme aussi pour que je pui me représenter plusieurs objets à côté l'un de l'autre, autrement occupant des endroits différents, il faut que les représentations l'espace soient déjà au fond de mes notions. »

« 2° L'espace est une représentation *a priori* qui est au fond toutes les notions extérieures. On ne peut pas se figurer qu'il n pas d'espace, mais bien qu'il n'y a point d'objets dans l'espa L'espace n'est pas un concept général de relations entre obj mais une pure idée. »

Comme argument principal en faveur de l'apriorisme de n idée de l'espace, Kant présente l'*apodicticité* des axiomes géo triques qui passent pour absolument exacts, bien que cette exa tude n'ait jamais pu être démontrée... « car les propositions géo triques sont apodictiques, c'est-à-dire qu'on a conscience de l nécessité, ainsi : l'espace n'a que trois dimensions; mais de te propositions ne peuvent être empiriques, ni tirées de l'expérienc

La doctrine de Kant présente ce grand avantage qu'elle résout paraît résoudre, le problème de l'espace. Les trois questions forr lées au début de ce chapitre se trouvent résolues d'un coup. M on peut lui reprocher de n'être qu'une hypothèse, un postulat do faudrait démontrer l'exactitude et, qu'en outre, elle n'expli rien.

Un postulat peut être d'une grande utilité au philosophe ou mathématicien pour des déductions et des développements ul rieurs. Le naturaliste qui s'efforce d'expliquer le mécanisme phénomènes doit réclamer des preuves du bien fondé de ce postu

Aussi recherchera-t-il avant tout l'origine et les causes organiques de l'idée *à priori*.

La solution du problème opposée à celle de Kant a été développée systématiquement au siècle dernier par J. Stuart Mill (15). Mill conteste avec raison aux sciences mathématiques une certitude plus grande que celle présentée par les sciences expérimentales. Les théories aux développements purement mathématiques ont dû d'abord être confirmées par l'expérience pour pouvoir prétendre à la certitude. Les définitions géométriques ne présentent qu'une exactitude relative. Les axiomes sont, il est vrai, admis par tous, mais n'en est-il pas de même pour beaucoup de vérités des sciences purement expérimentales? Pour Mill les définitions ne sont que des généralisations de certaines perceptions d'objets extérieurs : le point est le *minimum visibile*; la ligne, à dimension unique, est l'abstraction d'un trait à la craie ou d'un fil tendu; le cercle complet est la reproduction de la coupe transversale d'un arbre. Les définitions géométriques ne peuvent donc prétendre qu'à une validité approximative.

On reconnaît aisément ce qu'il y a de risqué dans une pareille argumentation. Les définitions de la géométrie d'Euclide se rapportent à un point *idéal* sans étendue, à une ligne qui est une longueur sans largeur, à une droite idéale qui peut être prolongée à l'infini, etc. Les points, les lignes, les droites, etc. *réels*, sur lesquels se font nos expériences ne possèdent pas ces propriétés. Comment alors de ces expériences grossières aurait-on pu tirer des conclusions *idéalisées* conduisant à des axiomes absolument exacts? Pour échapper à l'objection, Stuart Mill a recours à l'association d'idées entre des notions toujours liées ensemble. Mais il doit reconnaître qu'il est très malaisé de séparer de semblables notions, quand les sensations correspondantes ne se présentent jamais séparément à l'esprit humain.

Néanmoins les philosophes et les mathématiciens, pour démontrer l'origine *empirique* de la géométrie sont contraints de recourir à l'*idéalisation* des expériences fournies par les objets réels. Une pareille idéalisation est-elle justifiable? « Les axiomes sont-ils tirés de l'expérience? demande F. Klein (16). On sait que Helmholtz s'est prononcé pour l'affirmative de la façon la plus catégorique. Toutefois son explication semble, sous un certain rapport, incomplète. Quand on y réfléchit, on admet volontiers, à la vérité, que l'expérience ait une part importante dans la formation des axiomes, mais on remarque que Helmholtz passe, sans l'examiner, précisément le point qui intéresse avant tout les mathématiciens. Il s'agit d'un procédé que nous employons dans toute discussion

théorique des données empiriques quelconques, et qui peut sembler toute simple à un naturaliste. Ou, pour m'exprimer d'une manière plus générale, je dirai : Les résultats d'observations quelles qu'elles soient ne sont valables que dans des limites d'exactitude déterminées et dans des conditions spéciales; en posant des axiomes nous remplaçons ces résultats par des énoncés d'une précision et d'une généralité absolues. C'est sur cette « idéalisation » des données empiriques que repose selon moi la nature essentielle des axiomes. »

Klein est donc loin de trouver toute naturelle l'*idéalisation* des expériences faites sur des objets réels. Il n'en admet la nécessité que dans la physique théorique. Mais les axiomes de la géométrie euclidienne jouissent d'une certitude absolue, tandis que les hypothèses de la physique théorique n'ont qu'une *valeur temporaire*. L'origine de ces axiomes doit donc se trouver ailleurs et nullement dans l'idéalisation de faits empiriques. Tant de mathématiciens éminents de toutes les époques se seraient-ils appliqués avec autant de zèle à rechercher des preuves pour le onzième axiome d'Euclide si l'*idéalisation* d'expériences brutes avait été une base suffisante? A l'aide de quelques traits de craie ils auraient pu trouver des preuves en abondance.

Ce défaut de cuirasse dans les théories empiriques a dû frapper les grands penseurs qui les soutenaient surtout pour échapper à la thèse de Kant. Ainsi, par exemple, Taine, après avoir essayé de déduire avec toute la rigueur possible nos idées géométriques des sensations de mouvements, aboutit-il ailleurs à une tout autre manière de voir : *Le temps est le père de l'espace*, ce qui veut dire, sans doute, que la *coïncidence* des sensations analogues produit la notion de l'espace. Mais une pareille *coïncidence* peut tout au plus conduire à la notion de la *distance*, non à celle d'*espace* et moins encore d'un espace à trois dimensions.

III. — Les formes d'espace non-euclidiennes et le problème de l'espace

Quelle est l'origine des axiomes de la géométrie d'Euclide et sur quoi repose leur certitude apodictique? Telle est la question dans la solution du problème de l'espace qui préoccupe surtout les mathématiciens. Le onzième axiome, dit des parallèles, a, dès l'antiquité, frappé les mathématiciens par son caractère particulier. « Pour la théorie des parallèles nous ne sommes pas plus avancés qu'Euclide. C'est la *partie honteuse* des mathématiques, qui tôt ou tard devra prendre un autre aspect », dit Gauss (1

axiome, ou, comme on le désigne à présent, le cinquième postulat, est formulé chez Euclide comme suit : « Si une ligne droite coupe deux autres lignes droites situées sur le même plan, en sorte qu'elle fasse des angles intérieurs du même côté, moindres que deux angles droits, ces deux lignes prolongées à l'infini se rencontreront du côté où les deux angles sont moindres que deux angles droits ». Comme on le voit, cette proposition fondamentale diffère des autres axiomes qu'Euclide a avec raison présentés comme « notions communes ». Il a besoin, en apparence du moins, d'être démontré preuves à l'appui. Les tentatives faites pour trouver ces preuves ont abouti à la création de la *géométrie imaginaire* ou la *géométrie des formes d'espace non-euclidiennes*.

Nous présenterons ici un bref historique de la formation de cette géométrie, pour autant qu'elle touche directement au problème de l'espace.

Le célèbre mathématicien Legendre essaya de prouver l'axiome des parallèles en démontrant l'exactitude absolue d'une proposition équivalente : la somme des angles d'un triangle est égale à deux angles droits. Il réussit en effet à prouver que cette somme ne peut être *plus grande* que deux angles droits. Par contre, ces efforts pour prouver qu'elle peut être *plus petite* échouèrent. Vers 1840, le grand mathématicien russe Lobatchesvky (20) tenta une autre méthode de démonstration. Développant un postulat opposé à cet axiome, il chercha s'il ne se heurterait pas à des contradictions insurmontables et s'il ne pourrait pas, par cette voie, démontrer la validité de l'axiome. Mais ses déductions synthétiques le conduisirent à ce résultat inattendu, qu'il n'existait pas de telles contradictions. En effet, on pouvait imaginer une forme d'espace, où la somme des angles d'un triangle était *plus petite* que deux angles droits, où par conséquent l'axiome d'Euclide et les théorèmes auxquels il sert de base ne seraient plus valables. Presque à la même époque que Lobatchesvky, un capitaine d'artillerie hongrois, Johann Bolyai, guidé par son père, ami et ancien condisciple de Gauss, arrivait au même résultat. Ainsi fut créée la nouvelle géométrie imaginaire.

Dans la seconde moitié du siècle dernier, la géométrie non euclidienne prit un nouvel essor quand, en 1854, Riemann eut démontré la possibilité d'une troisième forme d'espace, une forme sphérique, où l'axiome des parallèles d'Euclide est également inapplicable et où la somme des angles d'un triangle peut être *plus grande* que deux angles droits. Dans une variante de cette forme d'espace, le douzième axiome d'Euclide serait également inexact : deux droites y peuvent fermer un espace, c'est-à-dire s'y croiser plusieurs fois. Riemann

(21) prit pour base de ses déductions une expression algébrique, la mesure de courbure (Krümmungsmaass) qui serait le fondement essentiel de toute géométrie; c'est une expression par laquelle on donne la distance de deux points dans une direction quelconque, et en premier lieu de deux points à une distance infiniment petite l'un de l'autre. Riemann pose comme axiome que dans tout espace où le libre mouvement de corps solides est possible, cette mesure de courbure a une *valeur constante.*

La forme d'espace de Riemann a surtout été étudiée par Helmholtz. Partant des trois propositions sur le libre mouvement des corps solides[1] Helmholtz établit par voie de la géométrie analytique la grande portée de la mesure de courbure de Riemann. Helmholtz a également accepté comme axiome le postulat posé par Riemann que l'espace pouvait être considéré comme une grandeur de dimensions multiples (Zahlenmannigfaltigkeit). Le résultat dominant des raisonnements analytiques de Helmholtz fut que les différences entre les diverses formes de l'espace se caractérisent par leur mesure de courbure (Krümmungsmaass). Par une conférence retentissante faite à Heidelberg en 1870 (19), il sut attirer l'attention générale du monde savant sur la nouvelle géométrie. Cette géométrie non-euclidienne admet donc aujourd'hui comme *également possibles* trois formes d'espace. Elle les caractérise de la manière suivante : 1° la forme *euclidienne*, où l'axiome des parallèles est exact, et où la somme des trois angles d'un triangle est égale à deux angles droits et la mesure de courbure est égale à *zéro*; 2° l'espace de Lobatchevsky, où la somme des angles d'un triangle est *plus petite* que deux droits; la mesure de courbure a un *signe négatif*; 3° l'espace de Riemann-Helmholtz, où la somme des angles d'un triangle est *plus grande* que deux droits et où la mesure de courbure a un *signe positif*; dans une variante de cette forme deux droites pourraient aussi renfermar un espace. La forme d'espace d'Euclide est, selon Riemann, un *espace-plan*; la forme de Lobatchevsky est désignée par Beltrami sous le nom de pseudo-sphérique; la forme de Riemann-Helmholtz est l'espace sphérique.

La création de la nouvelle géométrie devait forcément influencer la solution du problème de l'espace. Gauss, qui avait déjà entrevu la possibilité d'une géométrie indépendante du onzième axiome, avait même prédit qu'elle aurait pour conséquence la solution de ce pro-

1. Ces propositions, comme l'a démontré le professeur Wassilief (de Kasan), sont identiques à celles dont s'était déjà servi avec succès, en 1850, un philosophe allemand, Ueberweg, pour déduire les bases de la géométrie par voie analytique (18).

blème, ou au moins qu'elle lui donnerait un aspect tout nouveau. Dans la partie de sa correspondance qui traite de la nécessité d'une géométrie non-euclidienne, on trouve de nombreuses indications sur la manière dont cette solution devra s'opérer. Nous en reproduirons quelques-unes. Il écrit à Olbers (28 avril 1817) : « Je me persuade de plus en plus que la nécessité de notre géométrie ne peut être démontrée, du moins par l'esprit d'un homme à l'esprit d'un homme. Peut-être dans la vie future comprendrons-nous ce qu'il nous est impossible de comprendre maintenant, la nature de l'espace. Jusque-là nous *devons comparer la Géométrie à la Mécanique et non à l'Arithmétique, qui est fondée sur des combinaisons à priori* ».

Il résulte du passage en italiques que Gauss ne reconnaissait pas à la géométrie une origine aprioristique. Il s'en tenait plutôt à l'opinion que Newton formulait en ces termes :

« Fundatur igitur Geometria in praxi Mechanica et nihil aliud, quam Mechanicae universalis pars illa quae artem mensurandi accurate proponit ac demonstrat. »

« ... Je ne sais pas si je vous ai déjà exposé mes idées à ce sujet, écrivait Gauss à Bessel, le 29 janvier 1829.

« Ici aussi j'ai consolidé plusieurs points, et ma conviction s'est encore raffermie qu'on ne pourrait simplement déduire la géométrie *à priori* »... « Nous avouerons avec humilité, écrit-il au même, le 9 avril 1830, que si le nombre est un pur produit de notre esprit, l'*espace est pour notre esprit une réalité* à laquelle nous ne pouvons certainement prescrire des lois *à priori* (17, p. 201).

En plusieurs endroits Gauss se prononce nettement contre la doctrine de Kant, notamment dans sa lettre à Wolfgang de Bolyai (6 mars 1832). «... L'impossibilité de décider *à priori* entre Σ. de S. prouve de la façon la plus claire que Kant avait tort d'affirmer que l'espace n'était qu'une forme de notre intuition. J'ai indiqué une autre raison non moins valable dans un petit travail publié par *Göttingische Gelehrte Anzeigen*, 1831, ch. VI, p. 635. »

Lobatchevsky, à qui il fut donné de présenter la solution vers laquelle tendaient les recherches de Gauss, avait de la doctrine de Kant une opinion analogue.

« La vérité n'est pas inhérente aux notions géométriques; comme les lois physiques elle doit être confirmée par l'expérience, par des observations astronomiques. »

«... Dans la nature, dit encore Lobatchevsky, nous ne percevons à proprement parler que le mouvement, sans lequel les impressions des sens sont impossibles. Toutes les autres notions, par exemple les notions géométriques, étant empruntées aux propriétés du

mouvement, sont acquises par notre esprit artificiellement, et par conséquent l'espace n'existe pas séparément »... « Nos premières notions sont acquises par les sensations ; on ne doit pas ajouter foi aux notions innées (20). »

En un mot Lobatchevsky pense, comme Gauss, que les vérités géométriques sont déduites de l'expérience et qu'aucune certitude apodictique ne leur est propre.

Riemann se prononça d'une façon tout aussi nette en faveur de l'origine empirique de nos notions de l'espace. Il en voit la preuve dans ce fait « qu'une grandeur de dimensions multiples est susceptible de différents rapports métriques et que l'espace n'est par suite qu'un cas particulier d'une grandeur de trois dimensions » (21).

Par conséquent les axiomes « ne peuvent se déduire des concepts généraux de grandeur, mais que les propriétés par lesquelles l'espace se distingue de toute autre grandeur imaginable à trois étendues ne peuvent être empruntées qu'à l'expérience ».

Dans la conférence, déjà mentionnée, sur l'origine et la signification des axiomes géométriques, Helmholtz a eu recours à plusieurs reprises à la géométrie non-euclidienne pour combattre l'origine *à priori* de nos notions de l'espace.

« Du moment que nous pouvons nous figurer différentes formes de l'espace, l'opinion qui veut que les axiomes géométriques soient les conséquences nécessaires d'une forme transcendentale et *à priori* de notre intuition dans le sens kantien du mot, devient insoutenable » (19).

L'origine purement empirique de ces axiomes est donc prouvée, selon Helmholtz, de la façon la plus indubitable par la possibilité d'imaginer des espaces pseudo-sphériques et sphériques, où les axiomes d'Euclide ne seraient pas valables.

Ces opinions unanimes des créateurs de la géométrie imaginaire sont-elles réellement justifiées? Ont-ils vraiment réussi à réfuter l'origine *à priori* ou nativiste[1] de nos notions de l'espace et à en prouver l'origine empirique? En d'autres termes Gauss, Lobatchevsky, Riemann et Helmholtz ont-ils fourni une solution réellement satisfaisante du problème de l'espace dans le sens de la thèse empirique? La réponse à ces questions est négative. Ni sur la réalité de l'espace absolu, ni sur la provenance de nos représentations de l'espace à trois dimensions, ni sur l'origine des axiomes d'Euclide la géométrie non-euclidienne n'a apporté d'éclaircissements décisifs.

1. Ces deux hypothèses ne sont pas *nécessairement* identiques.

Pour Gauss l'espace est une réalité; Lobatchevsky prétend que « l'espace n'existe pas séparément »; Helmholtz, à qui l'origine purement transcendentale des formes non-euclidiennes de l'espace n'a pu échapper, convient même que l'espace peut être transcendental; ce n'est que pour les axiomes qu'il revendique encore une origine empirique. Mais, dans ses études complémentaires sur cette question provoquées par une polémique ardente avec les adeptes de Kant, Helmholtz n'a pu fournir des preuves expérimentales qu'en faveur des axiomes d'Euclide. Il a dû même convenir que l'espace physique, c'est-à-dire accessible à nos sens, concorde parfaitement avec les données de la géométrie euclidienne.

Ainsi Helmholtz reconnaît (19, p. 23) « que tous les systèmes pratiques de mensuration géométrique où les trois angles de grands triangles rectilignes ont été mesurés isolément, notamment tous les systèmes de mensurations astronomiques, qui donnent une valeur égale à zéro aux parallaxes des étoiles fixes éloignées,... confirment empiriquement l'axiome des parallèles et montrent que dans notre espace, et avec nos méthodes de mensuration la mesure de courbure ne diffère pas de zéro. »

D'ailleurs sommes-nous vraiment en état de nous former une représentation nette de l'espace sphérique et pseudo-sphérique, ou plutôt des perceptions que nous aurions si nous étions tout à coup placés dans un tel espace? Les tableaux que nous fait Helmholtz de ces perceptions et que Klein appelle avec raison « un mélange de vrai et de faux » ne constituent pas des preuves. Les « séries de sensations » qu'un monde sphérique ou pseudo-sphérique nous donnerait, s'il existait, sont déduites tout à fait arbitrairement. Elles sont aussi problématiques que l'existence même de ce monde. Ces déductions obtenues par la méthode purement abstraite de l'analyse n'étaient pas faites pour réfuter l'origine transcendentale des notions et des axiomes de l'espace euclidien. Au contraire, elles pourraient plutôt servir aux Kantiens d'argument en faveur de la conception *à priori*, car jusqu'à présent les formes d'espace de Riemann-Helmholtz n'admettent point de *démonstrations par l'expérience*. Elles n'ont pas non plus une *origine empirique*.

D'autre part, les créateurs de la géométrie non-euclidienne ont reconnu *expressément* l'impossibilité d'expliquer, au moyen de cette géométrie, les causes qui nous forcent à limiter nos notions de l'espace à trois dimensions.

« Il en est autrement des trois dimensions de l'espace. Tous les moyens dont disposent nos sens se rapportant à un espace à trois dimensions et la quatrième dimension n'étant pas une simple varia-

tion de la réalité, mais quelque chose de tout à fait nouveau, nous nous trouvons, par notre *organisation physique même*, dans l'impossibilité absolue de nous représenter une quatrième dimension » (19, p. 29).

Ainsi Helmholtz reconnaît que l'espace à *n* dimensions de Riemann est inaccessible à la perception des sens. Il est, par conséquent, un simple produit de l'esprit et non de l'expérience.

Récemment, l'éminent mathématicien Poincaré a, dans plusieurs études, exposé d'une façon magistrale les rapports de la géométrie non-euclidienne avec le problème de l'espace (23).

Poincaré prend pour bases de ses considérations psychologiques sur les fondements de la géométrie, d'une part, les prétendues sensations de mouvement, surtout de mouvements oculaires; d'autre part, les développements donnés aux recherches de Helmholtz par Sophus Lie dans le troisième volume de ses *Groupes de transformation* (24).

Ce que Poincaré dit au sujet des sensations musculaires, de l'impossibilité où nous serions d'avoir conscience du mouvement des corps solides, si notre œil et nos organes du toucher n'étaient pas mobiles, de la non-existence des sensations de direction, etc., — tout cela est en contradiction flagrante avec les données physiologiques les mieux établies. Sa psychologie de l'espace, en tant qu'elle repose sur le mouvement de corps solides, se rapporte en réalité à l'*espace visuel* et non à l'*espace réel*. Elle se trouve déjà réfutée par le fait que des aveugles-nés possèdent des notions d'espace assez complètes [1].

Les lois des *déplacements* des corps solides dans l'espace visuel ne peuvent nous renseigner que sur les *distances* et nullement nous donner des notions sur l'espace réel. Elles peuvent encore moins nous imposer la notion d'un espace à trois dimensions.

Déjà en 1850 Ueberweg déduisait de l'analyse des mouvements l'homogénéité, la continuité et l'infinité de l'espace d'Euclide. Les études de Sophus Lie sur les groupes de transformation ont déduit avec bien plus d'ampleur les mêmes propriétés également pour les formes de l'espace non-euclidien.

Mais malgré leur très grande valeur au point de vue des mathématiques pures, les travaux de Sophus Lie n'ont pas réussi à démontrer ni l'origine empirique de notre notion d'un espace à trois étendues, ni celui des autres formes géométriques.

Pour s'en convaincre il suffit de citer les conclusions tirées par

1. Voir 33, ch. II.

Poincaré de son exposé de la doctrine de formations de groupes :

« La notion de ces corps idéaux (les figures géométriques) est tirée de toutes pièces de notre esprit, et l'expérience n'est qu'une occasion qui nous engage à l'en faire sortir » (25, p. 545). Poincaré se prononce aussi catégoriquement dans le sens de la conception kantienne au cours d'une étude plus récente :

« Geometry is not an experimental science : experience forms merely the occasion for our reflecting upon the geometrical ideas, which pre-exist in us » (23, p. 41).

A cette occasion Poincaré déclare avec raison qu'il est en accord complet avec Helmholtz et Lie :

« I differ from them in one point only, but probably the difference is in the mode of expression only and at bottom we are completely in accord » (23, 40). Ce point a trait à une objection faite à Helmholtz et Lie :

« But your group presupposes space; to construct it you are obliged to assume a continuum of three dimensions. You proceed as if you already knew analytical geometry. »

La différence entre *pre-supposes* et *pre-exist* n'est pas, en effet, bien essentielle.

Ce retour forcé des représentants les plus éminents de la géométrie non-euclidienne vers les notions géométriques *à priori préexistantes* ou *innées* montre de la façon la plus décisive que les mathématiciens sont aussi impuissants que les philosophes empiriques à expliquer à l'aide de mouvements des corps solides les origines véritables des axiomes d'Euclide et surtout de notre notion d'un espace à trois dimensions.

IV. — L'Origine physiologique des définitions et des axiomes d'Euclide

Lorsqu'on suit au cours des siècles les efforts réitérés des mathématiciens pour prouver les axiomes d'Euclide, et plus particulièrement le onzième axiome, on constate que la notion « direction » est le « Leitmotiv » de la plupart des solutions proposées. Jusqu'au milieu du XIX[e] siècle, mathématiciens et philosophes se sont servis de cette notion, en apparence si claire, pour formuler leurs théories les plus satisfaisantes. Même, plusieurs promoteurs de la géométrie non-euclidienne espéraient encore baser sur la « direction » l'axiome des parallèles. Dans ses premiers essais géométriques Lobatchevsky définissait les parallèles, comme on l'avait fait avant lui, « les lignes

de même direction »[1]. Dans les passages de l'œuvre posthume et de la correspondance de Gauss, où il est question des premiers fondements de la géométrie, on a souvent recours à la « direction » quand on cherche l'origine de l'axiome des parallèles. Dans les célèbres articles de la *Quarterly Review*, par lesquels sir John Herschel (27) prit une part décisive à la polémique entre Stuart Mill et Whewell, nous lisons : « La seule notion claire que nous possédons de la ligne droite est l'uniformité de la direction, car l'espace, dans sa dernière analyse, n'est qu'une quantité de distances et de directions. »

Le philosophe Ueberweg, après avoir tenté, dans son travail déjà cité, de déduire analytiquement les principales formes géométriques de mouvements des corps solides, passe à la fin à une construction synthétique de la géométrie, en prenant pour base la notion de la direction qu'il cherche à définir. Une très remarquable tentative de résoudre le problème de l'espace à l'aide des sensations de direction fut encore celle de Riehl (28). Malheureusement, Riehl voulut expliquer les sensations de direction par de problématiques sensations de mouvement, et cela fit échouer sa tentative. Récemment (en 1890) Heymans reprit l'idée de Riehl, qu'il essaya de développer d'une façon des plus intéressantes (29). Mais nos travaux des années 1876-1878, sur l'existence d'un organe spécial qui nous fournit les sensations de direction, étaient inconnus à Heymans. Réduit aux seules sensations de mouvement il ne pouvait réussir mieux que son devancier.

Si, à l'aide de la notion de direction, on ne pouvait aboutir à aucune solution décisive, cela tenait à ce que mathématiciens et philosophes ne parvenaient pas à donner une définition satisfaisante de la « direction ». Chose étrange, la plupart attachaient une importance capitale à une pareille définition. Gauss voulut, il est vrai, réagir contre cette tendance, et le passage que nous allons citer montre qu'il avait très justement pressenti l'origine physiologique de la notion de direction :

... « La différence entre droite et gauche ne peut pas être définie, mais seulement indiquée ; il y a entre elles une corrélation analogue à celle qui existe entre doux et amer. Mais : *omne simile claudicat* ; la dernière comparaison n'est valable que pour des êtres qui possèdent les organes du goût, la première existe pour tous les esprits, auxquels la perception du monde matériel est accessible ; deux esprits de cet ordre ne peuvent pourtant s'entendre *directement* sur *droite* et *gauche* que si quelque objet individuel et

1. Voir *Wassilieff* (26, p. 239).

matériel vient jeter entre eux un point. Je *dis directement*, car A peut aussi s'entendre avec Z au moyen de ponts matériels jetés successivement entre A et B, B et C, etc. J'ai indiqué brièvement dans les *Göttingische Gelehrte Anzeigen*, 1831, p. 635, quelle en est la portée en métaphysique, et j'ai ajouté que j'y trouvais la réfutation de la chimère de Kant que l'espace serait uniquement une forme de notre intuition... (17) (Lettre à Schumacher, du 8 février 1840).

Ces paroles du plus éminent mathématicien du siècle dernier pourraient presque servir d'épigraphe à notre étude, car on y trouve le fond même de la solution donnée ici au problème de l'espace.

Les directions *gauche* et *droite* (de même que devant et arrière, haut et bas) sont des sensations comme *doux* et *amer*, *rouge* et *vert*. La différence entre ces sensations ne peut pas être *définie*, mais seulement *indiquée*. Les « ponts » qu'il s'agissait d'établir entre les différents esprits, afin qu'ils pussent s'entendre sur les directions et arriver à une solution du problème de l'espace, ces ponts sont jetés par les travaux qui ont reconnu l'existence d'un organe de sens particulier, destiné à nous donner des sensations de direction de trois qualités différentes « lesquelles nous rendent accessible le monde matériel ».

Ces idées si claires de Gauss sur l'importance de la « direction » dans le problème de l'espace n'ont été révélées que tout récemment par la publication de ses œuvres posthumes. Elles n'ont donc pas pu empêcher que, faute de définition, la « direction » ne fût presque bannie de la géométrie dans la solution du problème de l'espace, au profit de la notion de *distance*.

Déjà Proklos avait essayé de démontrer le onzième axiome en remplaçant la *direction* par la *distance*. En développant l'idée de Proklos on arriva à la définition des parallèles « comme lignes équidistantes » au lieu de « lignes de la même direction » développée par Lobatchevsky après Jacobi et autres.

La *distance* est redevable de sa victoire actuelle sur la *direction* à la physiologie ou, plus exactement, à l'optique physiologique. En effet la notion de la *distance* comme grandeur métrique repose sur l'estimation visuelle (Augenmaass).

En étudiant par voie analytique les mouvements des corps solides, on prend en considération presque exclusivement l'espace visuel. Pour ces études la notion de *distance* a donc pu fournir une base tangible. Et lorsqu'on chercha ensuite à appliquer *directement* les expériences de l'espace visuel à la connaissance de l'espace absolu,

la *distance* devait forcément remplacer la direction [1]. Aussi Helmholtz combattait-il la légitimité de l'emploi de cette dernière notion : « Comment définirait-on la direction, sinon précisément par la ligne droite. Ici nous tournons dans un cercle vicieux... (19, p. 332).

Nous pouvons moins encore définir exactement les sensations de doux et amer, de rouge et vert que les trois directions fondamentales (sagittale, transversale et verticale). Néanmoins les notions des couleurs et des directions sont pour nous complètement claires. A l'aide de ces notions, M. Young, Maxwell, Helmholtz et autres ont pu formuler la théorie des couleurs; pourquoi n'en pourrait-on faire autant pour la géométrie?

Le présent essai, le premier qui tende à ramener les définitions et les axiomes d'Euclide à leur origine physiologique, aux sensations de l'appareil des canaux semi-circulaires, ne pourra donner que des indications générales sur l'origine des notions qui avaient servi à les formuler. Aussi sommes-nous loin de considérer comme définitifs les détails de notre démonstration. Si nous réussissons à faire partager notre conviction que la géométrie d'Euclide a pour bases naturelles les perceptions des sens de l'espace, le développement ultérieur de cette démonstration ne tardera pas à être donné par des géomètres compétents. C'est pourquoi nous ne considérerons ici que quelques formes géométriques d'Euclide les plus importantes.

La ligne droite est définie ainsi par Euclide : « La ligne droite est celle qui est également située entre ses extrémités » (Traduction König, H. 1). *Recta linea est, quaecunque exaequo punctis in ea sitis iacet.* La traduction allemande que donne Lorenz, aussi d'après le texte grec, a le même sens : « Eine gerade Linie ist diejenige, welche zwischen allen in ihr befindlichen Punkten auf einerlei Art liegt [2] ».

La notion de la ligne droite qu'Euclide a voulu définir apparait clairement : une ligne située *d'une seule façon*, ou également, par rapport à tous ses points; cela signifie une ligne qui ne dévie ni se courbe d'aucun côté, c'est-à-dire qui conserve la même direction.

1. Comprenant fort bien que la géometrie des formes non-euclidiennes de l'espace doit rester purement transcendentale et sans aucun rapport avec l'expérience de nos sens, plusieurs partisans autorisés de cette géometrie désirent également renoncer à la *distance*. Ainsi Killing dit : « De même que la géométrie a dû écarter la notion de direction dans le sens employé pour l'axiome des parallèles, de même la notion de distance comme notion fondamentale ne pourra être maintenue et par suite ne pourra être bien utile pour les formes d'espace non-euclidiennes dans le sens strict » (39).

2. Clarius propose encore une autre traduction :

« Nullum punctum intermedium ab extremis sursum aut deorsum vel *huc vel illuc flectendo subsallat.* »

La ligne droite est la ligne de direction constante, comme disait avec raison Ueberweg.

Ce philosophe essaya de donner à la définition une base plus strictement scientifique, en déduisant la *direction* du mouvement des corps solides. « Nous nommons *droite* la ligne qui, dans sa rotation autour de deux points fixes ne sort pas d'elle-même ». Sans compter que la *rotation* présuppose déjà la notion de *direction*, cette origine ne peut répondre à la définition d'Euclide, car celui-ci a certainement de propos délibéré exclu la notion de mouvement de son premier livre. Cette exclusion indique assez clairement que la notion du mouvement était étrangère aux idées qui l'inspiraient dans ces définitions. Les idées devenues familières aux non-euclidiens, grâce à certaines hypothèses émises seulement au cours du siècle dernier, n'ont pu évidemment exercer une action sur Euclide.

On invoque, il est vrai, l'axiome de la congruence comme preuve qu'Euclide, dès son premier livre, avait déjà eu en vue le mouvement. Même, s'il en était ainsi, cela ne prouverait nullement que dans ses autres définitions il s'inspirait des notions analogues. En réalité la congruence n'est basée que sur la similitude. Comment s'exprime l'axiome d'Euclide sur la congruence? « Quæ sibi mutuo congruunt sunt æqualia. » « Les grandeurs qui coïncident sont égales et semblables » (König). Lorenz traduit : « Was einander *deckt* ist einander gleich. » Lambert : « Ausgedehnte Grössen, die *auf einander passen* sind einander gleich » (32).

Où voit-on là l'expérience tirée des mouvements? Si la congruence avait pour base l'expérience du mouvement, elle nous serait inconnue encore aujourd'hui, car « où l'expérience montre-t-elle des choses qui coïncident ou même qui soient égales? » demande très justement Albert Krause (35). Une parfaite congruence des corps solides est impossible, et ce n'est que sur des corps solides que l'expérience peut s'appuyer. En réalité la seule parfaite congruence que nous connaissons est celle qui est produite dans notre conscience par la fusion de deux images ou de deux directions identiques. La notion de la congruence nous vient peut-être justement d'une fusion pareille. Au fond on ne trouve dans les définitions et les axiomes du premier livre d'Euclide que les notions de *direction* et de *position*.

Nous avons exposé ailleurs (33)[1] le fonctionnement normal du labyrinthe en tant qu'organe périphérique des sensations de direction, et montré le mécanisme intime par lequel ces sensations provoquent des mouvements oculaires.

1. Chapitre 2.

En même temps que l'animal perçoit une sensation de direction simultanément avec la sensation du son ou du bruit provoquée par la même cause extérieure (vibration de l'air), la même excitation de nerfs ampullaires produit des mouvements oculaires destinés à diriger son regard dans la *direction* perçue, afin d'en découvrir la cause. Si ce mouvement ne suffisait pas pour diriger la ligne visuelle dans cette direction, des mouvements de la tête et, éventuellement, du corps entier interviennent, déterminés eux aussi par les canaux demi-circulaires.

Le chemin le plus court qui conduit de la source d'excitation des nerfs de l'ampoule au point où a lieu la perception de la direction est la ligne droite de cette direction. Cette ligne droite coïncide avec la ligne visuelle (Blicklinie). Elle est limitée d'une part par le point d'excitation, d'autre part par le point de perception ; elle en indique ainsi la *distance*.

La *direction idéale* comme telle n'a pas des limites; elle peut s'étendre à l'infini. Aussi pouvons-nous dans notre esprit prolonger de deux côtés la ligne droite, en suivant la direction à laquelle elle correspond.

C'est cette propriété de la ligne droite idéale, déterminée par son origine même, qui explique et justifie la seconde demande d'Euclide : « Toute ligne droite peut toujours être prolongée en direction droite ». Psychologiquement, d'après le mécanisme exposé, on pourrait dire : La ligne droite est la perception intuitive d'une sensation de direction.

Cette origine de la notion de ligne droite détermine également sa qualité d'être la ligne la plus courte entre deux points (Archimède) et justifie aussi la définition de Legendre : « La droite est le plus court *chemin* d'un point à un autre ». On a reproché à cette définition de nécessiter la définition préalable du *chemin* : l'origine physiologique de la *direction* en indique directement le sens précis. Ainsi donc, la définition de Legendre correspond encore beaucoup plus exactement à l'origine physiologique de la *droite idéale*.

Par la seconde demande citée plus haut, Euclide montre peut-être encore plus nettement que par sa définition que la notion de la droite est déterminée par l'intuition (Anschauung) de la direction.

Le douzième axiome le fait d'une façon non moins convaincante : « Deux droites ne peuvent pas renfermer un espace », ou deux droites ne peuvent se croiser qu'une fois et divergent ensuite à l'infini. Ceci résulte directement *de la projection en dehors de deux sensations de direction différente*. Il suffit de fixer un instant notre attention sur deux directions de qualité différente pour avoir

la certitude qu'elles ne peuvent plus jamais se rencontrer. Cette certitude résulte de nos perceptions mêmes.

La preuve la plus évidente que la notion de la ligne droite, comme ligne de direction constante et comme chemin le plus court entre deux points, a son origine dans les sensations du labyrinthe de l'oreille, nous la trouvons dans ce fait : non seulement l'homme, mais tous les animaux qui possèdent cet organe, et *eux seulement*, *connaissent la ligne droite comme le chemin le plus court*. Ils se dirigent avec la plus grande précision dans la ligne droite pour parvenir le plus rapidement possible à leur but. Par contre les animaux auxquels manque cet organe spécial et qui s'orientent à l'aide de leur vue ou de leur odorat seulement *sont incapables de suivre la ligne droite*.

Qu'on observe, par exemple, les pigeons voyageurs quand ils retournent au colombier[1], les chiens quand ils traversent une rue, les bêtes poursuivies à la chasse, et l'on verra avec quelle sûreté ils savent, en changeant brusquement de direction, prendre la diagonale pour raccourcir leur chemin. Par contre les animaux, même ceux qui, comme les abeilles et les fourmis, sans labyrinthe, s'orientent pourtant à la perfection, ne se meuvent qu'en arcs ou en demi-cercles. La ligne droite leur est inconnue[2].

Chez la première catégorie d'animaux, des défauts innés ou accidentels des canaux semi-circulaires peuvent entraîner l'absence ou la perte de cette connaissance de la direction en ligne droite. Cela s'observe chez certaines souris dansantes japonaises et chez les lamproies[3], comme chez les pigeons, les lapins, les grenouilles et autres animaux qui avaient subi certaines mutilations du labyrinthe, et cela, même quand leur vue est resté intacte.

L'homme peut perdre la connaissance de la ligne droite momentanément ou pour un temps plus ou moins long par suite de maladies du labyrinthe, d'intoxication ou de mouvements inaccoutumés, tels que le balancement, la rotation prolongée autour d'un axe longitudinal ou de toute autre cause accidentelle qui, par suite parvient à troubler l'harmonie des rapports normaux entre le sens de l'espace et celui de la vue[4].

1. Voir l'étude 10.

2. La plupart des attrape-mouches sont basés sur cette ignorance de la ligne droite.

3. Ces êtres à une ou deux dimensions, c'est-à-dire qui ne connaissent qu'une ou deux directions de l'espace, ne se meuvent jamais en ligne droite, mais en zigzags et en cercle.

4. Voir sur la portée physiologique de ces rapports les chapitres consacrés dans mes travaux 4, 5, 6 et 7 au vertige, à la rotation et aux observations sur les sourds-muets.

Les expériences et observations innombrables qui ont établi ces faits d'une façon indiscutable n'admettent qu'une *seule* interprétation : nos notions de la ligne droite, cette figure fondamentale de la géométrie d'Euclide, proviennent des sensations de direction du labyrinthe.

Une fois que la définition de la ligne droite idéale se trouve expliquée par son origine physiologique, les difficultés que présentait jusqu'ici l'axiome des parallèles d'Euclide disparaissent : sont parallèles les lignes droites qui, situées dans le même plan, ne se rencontrent d'aucun des deux côtés, à quelque distance qu'on les prolonge. Les tentatives des mathématiciens pour préciser cette définition et démontrer l'exactitude de l'axiome XI, qui en est la conséquence, se heurtaient à une difficulté capitale, à l'impossibilité de démontrer que les lignes *tracées* étaient vraiment des *droites* idéales situées dans un plan, telles qu'Euclide les exigeait. C'est aux notions de direction ou de distance qu'ils avaient le plus souvent recours pour pouvoir donner cette démonstration : sont parallèles les lignes qui ont une seule et même direction, ou les lignes parallèles sont celles qui dans leur parcours conservent la même distance entre elles [1].

Comme nous l'avons vu, ces deux notions, ramenées à leur vraie signification physiologique, ont été déterminantes pour l'origine de la définition euclidienne de la ligne droite. Ceci indique par conséquent la même origine naturelle à la définition par Euclide des droites parallèles. S'il en est ainsi, la notion des parallèles doit être connue également aux animaux et aux enfants. En effet, les uns et les autres savent très bien que les directions et les chemins parallèles ne peuvent se rencontrer. Dans les jeux des enfants entre eux ou avec des animaux et dans la poursuite de ces derniers on constate facilement ceci : l'animal, poursuivi sérieusement ou par jeu, cherche dans sa fuite à garder la *même direction* que celui qui le poursuit; tandis qu'au contraire celui-ci cherche à saisir le fugitif en déviant de la direction parallèle et en prenant la diagonale. Quand le poursuivant change de direction, le poursuivi choisit lui aussi la même direction et cherche en même temps par le coup d'œil à rester à égale distance du poursuivant. Quand le jeu a lieu dans un espace limité, on s'aperçoit que la poursuite s'opère en zigzags [2]. Or, si le poursuivi n'était pas persuadé qu'en gardant la direction parallèle une rencontre est impossible, il aurait, pour échapper à la

1. Voir ci-dessus.

2. Sur le jeu des animaux en zigzags voir, entre autres, l'ouvrage très intéressant de Groos (34, *Die Spiele der Thiere*).

poursuite, choisi plutôt une direction opposée à celle du poursuivant.

Il ne peut être question chez des animaux d'idéalisation ou d'abstraction d'expériences faites antérieurement. La notion des parallèles leur est donc donnée directement par l'intuition des sens.

Ces observations nous donnent un nouvel exemple de la collaboration harmonieuse du labyrinthe de l'oreille avec l'organe de la vue, sur lequel sont basés les rapports entre l'espace réel et l'espace visuel. Les nerfs vestibulaires jouent dans ces rapports le rôle déterminant grâce à leur action sur les nerfs oculomoteurs. La notion des trois directions de l'espace doit déjà exister pour que notre orientation dans l'espace visuel soit possible.

La notion de l'*infinité* de la ligne droite, telle qu'elle résulte de la seconde demande d'Euclide (voir p. 18) a été également utilisée par plusieurs mathématiciens pour démontrer l'axiome des parallèles. Ainsi que nous l'avons vu cette demande est également une conséquence directe de la notion de *direction idéale*, telle qu'elle nous est donnée immédiatement par les sensations du labyrinthe de l'oreille.

La définition du plan donnée par Euclide : « une surface située d'une seule façon entre toutes les lignes qui se trouvent en elle », est considérée par tous les géomètres comme analogue à sa définition de la ligne droite. Avec notre connaissance actuelle de l'origine physiologique de la notion de la ligne droite, il ne serait pas difficile de déduire la notion du plan de sensations des directions identiques, perçues par les extrémités des nerfs situés tous dans le plan d'*un seul* canal semi-circulaire. Les propriétés du plan pourront sans difficulté s'accorder avec une semblable origine de nos représentations de cette forme d'espace.

La notion de l'angle tel qu'Euclide le définit nous est donnée par intuition directe de la même manière : un angle plan est l'*inclinaison* de deux lignes qui se rencontrent dans un plan sans être situées en ligne droite. *Inclinaison* ne peut dire autre chose que *différence de direction*, car les mots en *ligne droite* n'admettent que la seule signification : *en direction droite*. Ueberweg, qui dans la partie synthétique de son très important travail a donné tant d'exemples d'intuition vraiment extraordinaire, formule de la manière suivante cette définition d'Euclide : « La différence des directions de deux lignes partant d'un point s'appelle angle ». Il a suffi à Ueberweg d'avoir présente à l'esprit la notion de direction, lorsqu'il déduisit les formes d'espace d'Euclide, pour deviner presque que cette notion provient des sensations. Car même avec la connaissance actuelle de l'ori-

gine physiologique de la notion de *direction* on ne pourrait définir l'angle d'une façon plus juste. Il suffira de remplacer « *partant* d'un point » par « se *rencontrant* en un point », puisque nous projetons nos sensations à l'extérieur.

La position des canaux semi-circulaires en trois plans perpendiculaires l'un à l'autre a pour conséquence que l'idée de l'*angle droit* nous est donnée directement. Aussi la définition de cet angle précède-t-elle chez Euclide celle des autres angles, aigu et obtus.

Il ne serait pas difficile de ramener à une origine analogue les autres définitions du premier livre d'Euclide. La notion du cercle pourrait par exemple être déduite de la rotation des globes oculaires, ou éventuellement de notre tête et de notre corps autour de leur axe longitudinal, au moment de la détermination de la direction ressentie.

Nous ne nous arrêterons un moment qu'à la définition euclidienne du point :

Un point est ce qui ne peut être divisé. On a proposé diverses autres définitions : les extrémités d'une ligne se nomment points (Legendre); le point est le lieu où deux lignes se coupent (Blanchet). Ces dernières peuvent sans difficulté, après ce que nous venons d'exposer, être ramenées à leur origine naturelle. Cependant celle d'Euclide nous paraît encore la plus exacte au point de vue physiologique. On lui a reproché d'être trop générale, et de convenir aussi à la conscience, à l'intelligence ou à l'âme[1]. Mais, peut-être, ce reproche même fait mieux ressortir la notion qu'Euclide avait en vue en formulant sa définition : le point où toutes les sensations de direction se rencontrent est précisément la *conscience* (Bewusstsein), qui n'admet ni division ni étendue. Ce point répond au point zéro d'un système de trois coordonnées rectangulaires. C'est dans notre *moi conscient* que se croisent les trois directions, et c'est là qu'elles *changent de signe*, c'est-à-dire de *positives* deviennent *négatives* : dans la direction verticale le haut passe au bas, dans la transversale — le droit passe au gauche, dans la sagittale — l'avant passe à l'arrière. Ces changements de désignation de sens de direction n'indiquent en effet que la *relation* entre la direction de l'espace réel et le *moi conscient*[2].

Les définitions d'Euclide, comme je viens de le montrer, ne sont donc point des *postulats* ou des *hypothèses*, mais l'expression des notions géométriques qui nous sont fournies directement par les percep-

1. Voir p. ex. Delbœuf, 36, p. 161.
2. Voir 33, ch. 2.

tions de nos sens. Les figures géométriques sont des *grandeurs idéales d'espace* et non, comme le pensent à tort les empiriques, des *corps géométriques idéalisés*. Elles se présentent déjà à notre conscience comme *formes idéales* et ne proviennent pas de l'idéalisation des expériences brutes sur des objets réels. Les tentatives aussi nombreuses que vaines pour prouver les axiomes d'Euclide échouèrent par suite de l'impossibilité de démontrer la légitimité d'une pareille idéalisation. Euclide lui-même basait ses définitions et axiomes (notions communes) sur des notions intuitives, il tint donc pour superflu, ou pour impossible, d'en donner la démonstration. Mais il n'était pas moins convaincu de leur exactitude. Les mathématiciens qui cherchaient la démonstration du onzième axiome le faisaient précisément parce qu'eux aussi ne doutaient pas de son exactitude absolue [1]. La première partie de l'axiome, que deux droites situées dans un même plan, quand elles forment avec une droite qui les coupe un angle intérieur moindre que deux angles droits, étant prolongées, doivent se *rapprocher* demandait à peine d'être prouvée. Le reproche qu'on adressait à Euclide était d'avoir ajouté, sans fournir des raisons péremptoires, que de telles droites situées dans le même plan, suffisamment prolongées, devaient se rencontrer à la fin. La raison de cette nécessité se trouvait pourtant déjà dans la deuxième demande d'Euclide, qui, comme nous l'avons vu (p. 18), est légitimée par l'origine même de notre notion de la ligne droite.

Avec la connaissance de l'origine physiologique de la notion des parallèles idéales, le onzième axiome d'Euclide aurait, peut être, pu se formuler ainsi : Si une ligne droite coupe deux autres lignes droites *non parallèles* situées dans le même plan, les deux angles intérieurs que fait cette ligne droite seront inférieurs à deux droits du côté où ces deux lignes prolongées finissent par se rencontrer. Ainsi formulé, le onzième axiome serait devenu une vraie notion commune. Mais aurait-il suffit pour démontrer la proposition 29?

Les géomètres qui, comme Ramus, Clairaut, etc., prétendaient qu'il était inutile de chercher à démontrer ce qui était en soi parfaitement clair, partageaient l'avis d'Euclide. D'ailleurs, à présent que nous savons que les bases naturelles de la géométrie euclidienne se trouvent dans les perceptions de nos sens, les démonstrations fournies par Wallis, Lambert, Saccheri et autres [2] acquièrent leur pleine et entière valeur.

1. *Euclides ab omni nævo vindicatus*, tel est, par exemple, le titre de la remarquable étude de *Saccheri*, l'un des précurseurs de la géométrie non-euclidienne.
2. En particulier les preuves physico-géométriques de *Saccheri*.

A la démonstration donnée en 1878 que nos idées des trois étendues de l'espace reposent sur les sensations de direction de notre appareil de canaux semi-circulaires, s'ajoute à présent cette autre certitude que les définitions et les axiomes les plus importants d'Euclide [1] ont aussi leur origine dans les fonctions de cet appareil et dans ses rapports physiologiques avec l'appareil de la vue. De tout temps, les mathématiciens considéraient la *direction* et la *distance* comme les deux bases fondamentales, sur lesquelles doit être édifiée la géométrie : notre démonstration vient d'établir qu'elles constituent en réalité les bases naturelles de la géométrie d'Euclide.

Cette origine établit très nettement la différence fondamentale entre les formes d'espace de la géométrie d'Euclide et celles de la géométrie non-euclidienne. Les premières nous sont imposées par les fonctions d'un organe *spécial des sens*. L'expérience de milliers d'années a démontré leur certitude absolue. Par là même apparaît la parfaite concordance des perceptions de cet organe avec les propriétés de l'espace qui nous entoure (voir ch. 5).

La géométrie *non-euclidienne* a par contre son origine dans de pures opérations de l'*esprit*. Elle ne repose que sur la négation de la valeur absolue de l'axiome des parallèles d'Euclide ou, pour employer l'expression usuelle, plus précise, sur l'indépendance des formes d'espace de cet axiome. Ces espaces ne concordent ni avec les diverses perceptions de nos sens, ni avec aucune de nos expériences tirées jusqu'ici de l'espace physique. C'est avec raison que Lobatchevsky l'avait dénommée la géométrie *imaginaire*, par opposition à la géométrie *naturelle* d'Euclide. Ses formes d'espace sont purement transcendentales et presque inaccessibles à notre représentation. La preuve est encore à faire que ces espaces existent dans le monde réel.

Les mouvements des corps solides dans ces espaces transcendentaux peuvent être déduits analytiquement au moyen d'équations variables. Mais les formules algébriques ne peuvent pas prouver que les lois de ces mouvements trouvent leur application quelque part dans l'espace réel. La possibilité par exemple de la déduction des groupes qui correspondent à la géométrie de Lobatchevsky ne prouve ni que la « notion des groupes continus » nous est innée, ni que « l'espace (réel) est un groupe » (Poincaré).

La possibilité pour notre esprit d'*imaginer* des formes d'espace indépendants du onzième axiome n'infirme donc nullement l'exac-

1. A partir de la 29e proposition presque toute la géométrie d'Euclide est construite sur le 11e axiome.

titude ou la valabilité de cet axiome. Il ne peut par conséquent pas être sérieusement question d'une équivalence de deux géométries, et encore moins est-il permis de considérer la géométrie d'Euclide comme un cas spécial (*Specialfall* selon Klein) d'une géométrie générale, qui fait abstraction de l'axiome des parallèles. L'origine naturelle des axiomes d'*Euclide* des perceptions de nos sens indique clairement que l'indépendance réciproque des axiomes (du premier livre du moins) est tout à fait illusoire.

... « Si la représentation de l'espace, a dit très justement Taurinus, l'un des précurseurs de la géométrie *non-euclidienne*, peut être considérée comme une simple forme des sens extérieurs, il est incontestable alors que le système d'Euclide est le seul vrai » (35). Qu'il en est réellement ainsi, cela doit paraître hors conteste, après la preuve établie de l'origine physiologique des définitions euclidiennes de la droite et des parallèles.

V. — La solution du problème de l'espace

Des trois questions essentielles au problème de l'espace (voir p. 5) deux ont trouvé leur solution dans le fait de ramener la géométrie d'Euclide à ses bases naturelles. L'espace euclidien est l'espace physiologique, c'est-à-dire que les formes géométriques, dont Euclide s'occupe, nous sont données par les perceptions de nos sens, spécialement du sixième sens, *le sens de l'espace*.

La troisième question du problème, celle qui porte sur la réalité de l'espace, ne peut guère être discutée par le naturaliste, car une réponse négative entraînerait la négation de l'existence des organes des sens, de l'entendement humain et de celle du naturaliste lui-même. La loi de causalité est le premier fondement de toute connaissance humaine. Elle nous contraint de reconnaître l'existence d'un espace réel, sans lequel ne seraient possibles ni les mouvements des corps solides, ni, en général, aucune sensation.

Le pur phénoménalisme de Berkeley ne saura jamais être professé par le naturaliste, quelle que soit l'admiration que doit inspirer la profondeur d'esprit et l'extraordinaire habileté de ce penseur. S'il n'y avait d'autre vérité que la *vérité psychique*, tous les hommes devraient être *du même avis*. Or, on ne trouverait peut-être pas deux métaphysiciens qui soient *complètement* d'accord sur n'importe quelle question théorique de la connaissance.

Ce n'est certes pas un hasard que les physiologistes n'aient commencé à s'intéresser au problème de l'espace que depuis que Kant, par la doctrine de la « Chose en soi », a concilié le système de Ber-

keley avec les plus élémentaires exigences de la raison humaine. La doctrine de l'origine *à priori* de nos représentations de l'espace a du moins fourni une base positive à la discussion scientifique. On a vu plus haut que Kant n'eut recours à cette doctrine qu'après avoir reconnu l'impossibilité de déduire de l'expérience, basée sur les perceptions des *cinq sens connus* (à proprement parler même du sens de la vue), l'existence de nos idées d'un espace à trois dimensions.

Cette impossibilité a aussi ramené à la doctrine de Kant les créateurs de la géométrie non-euclidienne, bien qu'ils se déclarassent partisans résolus des idées empiriques. La constatation de l'existence d'un sens spécial, auquel nous devons les perceptions des trois directions de l'espace, a écarté cette impossibilité. Sont innés ou préexistants, non pas nos représentations de l'espace ou nos idées géométriques, mais les organes qui nous fournissent ces représentations. Les animaux emploient les notions des trois directions de l'espace à orienter leurs mouvements et à localiser les objets extérieurs dans l'espace visuel ou tactile. L'homme s'en sert en outre pour former la représentation des trois étendues de l'espace et des trois dimensions des corps solides. Sur le système des trois coordonnées rectangulaires, formé par les sensations des trois canaux semi-circulaires disposés dans trois plans perpendiculaires l'un à l'autre, l'homme transporte les sensations de ses autres organes des sens.

Ces mots de Kant : « L'espace n'est pas autre chose que la *forme* de tous les phénomènes de nos sens extérieurs », n'ont plus de valeur dans le sens strict de ces mots. Au point de vue physiologique, la pensée de Kant devrait être formulée : Les propriétés de l'espace nous sont données par la *forme* des perceptions du sens de l'espace. *L'organisation physique*, que Helmholtz présupposait pour expliquer l'idée nécessaire d'un espace à trois étendues, est basée non seulement sur les fonctions de l'appareil périphérique des canaux, mais aussi sur la capacité des centres cérébraux, auxquels aboutissent les nerfs de l'espace, à percevoir les excitations de ces derniers sous la *forme* de directions de trois qualités ou modalités différentes.

Les trois directions de l'espace perçues correspondent-elles à *trois étendues réelles de l'espace extérieur*, ou les trois dimensions ne sont-elles que des *propriétés réelles de corps solides*? La structure anatomique des canaux et leur position réciproque semblent indiquer réellement dans cet organe des sens une certaine concordance entre la nature de nos perceptions et les propriétés de la « chose en soi ». Ueberweg, qui ne connaissait pourtant pas l'exis-

tence de l'organe du sens de l'espace, pressentait déjà la nécessité d'une telle concordance entre nos sensations d'espace et les propriétés de l'espace extérieur. « Si ces dernières étaient sujettes à d'autres lois que celles que nous pouvons tirer de la nature même de nos perceptions géométriques de l'espace, nous pourrions bien édifier une géométrie *pure* harmonique en elle-même, mais non une géométrie *appliquée*, et surtout nous ne pourrions pas donner une explication géométrique des phénomènes physiques ». Comment, en effet, toutes les mensurations physiques et astronomiques exécutées jusqu'à ce jour auraient-elles pu confirmer les lois de la géométrie d'Euclide, si nos notions des trois directions de l'espace ne correspondaient pas à des propriétés réelles de l'espace véritable?

Cet espace n'a-t-il que trois étendues, ou ce nombre trois tient-il aux limites de l'organisation de notre labyrinthe? Des êtres possédant un système de quatre paires de canaux pourraient-ils avoir la *représentation* d'une quatrième étendue de l'espace (non des corps solides)? Dans l'état actuel de la science, il paraît impossible de répondre d'une manière catégorique. Mais, comme le dit très justement Krause : « au caractère de la notion d'espace *comme ayant trois directions perpendiculaires l'une à l'autre*, une méthode algébrique traitant une *quatrième direction* ne changerait absolument rien » (35).

D'autre part, nous ne *voyons* non plus qu'un nombre limité des vibrations d'éther d'une longueur d'ondes déterminée et nous *n'entendons* des vibrations aériennes que de quelques octaves. Malgré cela nous *connaissons* des vibrations d'éther et d'air qui ne peuvent exciter ni notre rétine ni nos nerfs auditifs. Nous pouvons bien *entendre* les ondes hertziennes invisibles et *voir*, grâce à R. König, plusieurs octaves insaisissables pour l'oreille. Pourquoi donc l'hypothèse de Newcomb, qui veut que les lois des mouvements dans la quatrième dimension soient valables pour les mouvements des molécules, ne serait-elle pas confirmée un jour, peut-être même pour les vibrations qui provoquent des phénomènes psychiques? La confirmation de cette hypothèse serait le triomphe le plus éclatant de Riemann, qui, dans sa thèse célèbre, écrivait : « Il est donc très légitime de supposer que les rapports métriques de l'espace *dans l'infiniment petit* ne sont pas conformes aux hypothèses de la géométrie, et c'est ce qu'il faudrait effectivement admettre, du moment où l'on obtiendrait par là une explication plus simple des phénomènes ».

Dr E. DE CYON.

BIBLIOGRAPHIE

1. E. de Cyon. *Ueber die Functionen der halbcirkelförmigen Canäle* (*Archives de physiologie*, Pflüger, 1873.)
2. *Les rapports physiologiques entre le nerf acoustique et l'appareil oculomoteur* (Comptes rendus de l'Académie des sciences, 1876).
3. *Les organes périphériques du sens de l'espace* (C. R., 31 déc. 1877).
4. *Recherches expérimentales sur les fonctions des canaux semi-circulaires et sur leur rôle dans la formation de la notion de l'espace* (Bibliothèque de l'École des Hautes Études. Section des sciences naturelles. Tome VIII, 1878). Les mémoires 1-4 sont réimprimés dans le *Recueil des travaux physiologiques* de l'auteur. Berlin, 1888, Hirschwald.
5. *Bogengänge und Raumsinn* (*Archives de physiologie* de Du Bois-Reymond, 1897).
6. *Die Functionen des Ohrlabyrinths* (*Arch. de Pflüger*, vol. 71, 1898).
7. *Ohrlabyrinth Raumsinn v. Orientirung* (*Arch. de Pflüger*, 1890, vol. 79).
8. *Les sens de l'espace chez les souris dansantes japonaises* (Cinquantenaire de la société de Biologie, 1899).
9. *Le sens de l'espace* (Comptes rendus de l'Académie des sciences, 1900).
10. *L'orientation chez les pigeons voyageurs* (*Revue scientifique*, 1900).
11. *Le sens de l'espace* (*Dictionnaire de physiologie* de Richet, V, 1901).
12. Berkeley. *Works*, edited by Fraser, Oxford, 1871, vol. III, p. 291.
13. J. Kant. *De mundi sensibilis atque intelligibilis forma atque principii*, 1770.
14. *Kritik der reinen Vernunft*, 6e édition, Leipzig, 1818, p. 29.
15. John Stuart Mill. *Système de logique inductive et déductive*, ch. V.
16. F. Klein. *Zur erster Vertheilung des Lobatchewsky-Preises*, Kasan, 1897.
17. C. F. Gauss. *Werke*, vol. VIII, Leipzig, 1900. (*Grundlagen der geometrie*).
18. A. Wassilief. *Espace et mouvement* (*Annuaire physico-mathématique*, Moscou, 1900; en russe).
19. Helmholtz. *Ueber den Ursprung und die Bedeutung der geometrischen Axiome* (*Vorträge u. Reden*, vol. II, 1876, Braunschweig).
20. Lobatchewsky. *Neue Anfangsgründe der Geometrie*, Bd. I.
21. B. Riemann. *Ueber die Hypothesen, welche der Geometrie zu Grundeliegen* (*Gesamm. Werke*, Leipzig, 1876).
22. H. Poincaré. *L'espace et la géométrie* (*Revue de Métaphysique*, 1895).
23. *On the foundations of geometry* (*The Monist*, october, 1898).
24. Sophus Lie. *Theorie der Transformationsgruppen*, vol. III, Leipzig.
25. Ueberweg. *Die Principien der Geometrie*, etc. (*Arch. f. Philologie u. Pädagogie*, vol. 17, 1881; traduction Delbœuf, 36).
26. Wassilief. *Nikolaï Iwanowitch Lobatchewsky* (Rede, Leipzig, 1895, Teubner).
27. Sir John Herschel. *Quarterly Review*, June, 1841 (Réimprimé dans ses *Essays*).
28. Riehl. *Der philosophische Kriticismus*, etc., Leipzig, 1876-1887.
29. G. Heymans. *Die Gesetze u. Elemente des wissenschaftlichen Denkens*, Leiden, 1890.
30. W. Killing. *Die nicht-euclidischen Raumformen*, etc., Leipzig, 1885.
31. Euclide. *Éléments de la géométrie*, traduit par Kœnig, Paris, 1762.
32. Stäckel et Engel. *Die Theorie der Parallellinien, von Euclid bis auf Gauss*, Leipzig, 1895.
33. E. de Cyon. *Die physiologischen Grundlagen*, etc. (*Arch. de Pflüger*, vol. 86, 1901).
34. Karl Groos. *Die Spiele der Thiere*, Iéna, 1896.
35. Albert Krause. *Kant u. Helmholtz*, Lahr, 1878.
36. Delbœuf. *Prolégomènes philosophiques de la géométrie et solutions des postulats*, Liège, 1860.

LA MÉTHODE DÉDUCTIVE EN BIOLOGIE

Il est extrêmement logique, dans toutes les recherches scientifiques, de commencer par étudier les phénomènes élémentaires et de les étudier à fond, avant d'entreprendre l'examen des phénomènes complexes qui sont la synthèse d'un grand nombre de phénomènes élémentaires simples. On reste stupéfait devant le mouvement d'un glacier qui moule successivement tous les obstacles résistants semés sur son chemin et tout étonnement cesse quand on connaît les belles expériences de Tyndall sur la plasticité de la glace. La connaissance des propriétés élémentaires de l'eau congelée nous fournit l'interprétation immédiate d'un mouvement synthétique si extraordinaire qu'on l'a souvent comparé à une manifestation vitale.

En biologie, comme en météorologie, il faut procéder du simple au composé. Il y a des êtres vivants très simples, les êtres dits *unicellulaires*, et d'autres êtres bien plus compliqués, dits *pluricellulaires*, qui sont exclusivement formés d'un très grand nombre d'éléments, dont chacun *ressemble* à un être unicellulaire, tant au point de vue morphologique qu'au point de vue physiologique.

Le fonctionnement d'un tel organisme ne peut se concevoir que comme une résultante des fonctionnements de ses éléments cellulaires. Il est donc bien certain que, si l'on connaissait *complètement* les propriétés élémentaires des cellules, on comprendrait le phénomène d'ensemble, la *vie* de l'être supérieur. De là l'intérêt énorme qui s'attache à l'étude approfondie des manifestations vitales des Protozoaires et des Protophytes.

Mais, pour être infiniment plus simple que la vie d'un homme, la vie d'une cellule est déjà quelque chose d'extrêmement compliqué; elle comprend un grand nombre de phénomènes chimiques, accompagnés de manifestations physiques et de modifications morphologiques. Il faudrait appliquer à l'étude de l'ensemble de la cellule la méthode analytique employée pour les organismes pluricellulaires; il faudrait étudier, séparément, chacun des phénomènes élémentaires dont la résultante est la vie cellulaire totale.

Malheureusement, la chimie actuelle ne sait pas nous renseigner

faits avec des données incomplètes sur les éléments solaire avaient permis de prévoir approximativement ons des planètes.

ation directe des astres permit de constater une différence éalité et le résultat du calcul et de la constatation de cette ce, le génie de Le Verrier conclut à l'existence d'une planète le dont il donna la détermination. Dans cette histoire admi- de la découverte de Neptune, c'est le phénomène complexe a amené la connaissance de l'élément nouveau, parce qu'il exis- ait une relation mathématique entre les révolutions célestes et les lispositions élémentaires du système solaire.

Est-il possible, en biologie, d'établir une relation analogue entre es phénomènes de la vie cellulaire et les manifestations complexes de la vie des êtres supérieurs? Si oui, TOUS les faits d'observation, quels qu'ils soient, pourvu qu'ils soient bien observés, pourront être pris comme point de départ de raisonnements déductifs, dont le résultat intéressera quelquefois une partie de la biologie très différente, très éloignée de celle qui aura été le théâtre même de l'observation. L'hérédité d'un caractère acquis par un mollusque sous l'influence de l'enroulement en spirale pourra nous amener à la connaissance des relations qui, dans une cellule quelconque, existent entre le protoplasma et le noyau!

Une question bien connue des philosophes nous donne un exemple de la possibilité de conclure des phénomènes d'ensemble aux propriétés élémentaires des cellules. Les expériences les plus précises ont amené les biologistes à admettre le déterminisme absolu de toutes les manifestations de la vie élémentaire; or, l'homme étant uniquement composé de cellules, tout ce qu'il fait est la résultante, la synthèse de ses activités élémentaires; ces activités élémentaires étant déterminées, l'homme n'est pas libre.

A ceci, certains psychologues répondent : l'homme est libre; l'observation journalière le prouve; le raisonnement des biologistes amène donc à conclure que, puisque la synthèse de toutes les activités cellulaires *n'est pas déterminée*, c'est que chaque activité élémentaire n'est pas déterminée; seulement, comme l'homme se compose de plusieurs trillions de cellules, il suffit d'une très petite dose d'indétermination dans chaque cellule pour que la synthèse humaine soit *largement* indéterminée. Il suffit pour cela d'une dose d'indétermination cellulaire inférieure aux erreurs ordinaires d'expérience...

Voilà un raisonnement dans lequel on conclut du phénomène complexe au phénomène simple. Les biologistes, sur la foi d'expériences

sur la structure moléculaire des substances vivantes. L'étude des transformations opérées dans les milieux de culture, sous l'influence de la vie des cellules, ne nous donne que de grossiers résultats *d'ensemble*; l'observation microscopique nous montre des phénomènes morphologiques dont le lien avec les phénomènes chimiques concomitants ne peut s'établir *directement* en aucune manière. Il semble donc que l'essence même des phénomènes cellulaires doive rester lettre close pour nous, jusqu'à ce que la chimie ait fait assez de progrès, et que nous devions nous contenter jusque-là d'une connaissance générale des manifestations *totales* de la vie élémentaire.

Mais les biologistes peuvent tourner la difficulté au lieu de se résigner à attendre sans comprendre.

S'il est dangereux de tirer de simples observations histologiques sur la cellule l'interprétation *directe* des phénomènes morphologiques observés, s'il est mauvais de chercher dans l'observation, même la plus minutieuse, de la karyokinèse par exemple, l'explication directe de la karyokinèse, je suis convaincu, en revanche, qu'il est possible, par l'application rationnelle de la méthode déductive, de pénétrer profondément dans les arcanes de la vie cellulaire, en se servant, comme point de départ, non pas seulement des données histologiques et de l'étude morphologique des modifications intracellulaires, mais encore *et surtout* des résultats de l'observation des phénomènes d'ensemble qui se manifestent chez les êtres pluricellulaires les plus élevés en organisation.

Ceci peut paraître en contradiction avec le principe, exposé plus haut, que, en biologie, comme partout ailleurs, il faut procéder du simple au complexe. Et, en effet, si nous avions des procédés directs pour faire l'étude complète de la vie cellulaire, nous devrions demander aux résultats de cette étude, et à ces résultats seuls, l'interprétation du fait que la barbe pousse à l'homme au moment de la puberté, ou que les animaux cavernicoles finissent par perdre leurs yeux et par donner des petits aveugles, ou que les Euphorbes infestées par des Urédinées ne fleurissent pas, etc., etc. Tous ces faits que nous constatons sans qu'aucun doute puisse s'élever à leur sujet, nous ne savons pas les expliquer au moyen de propriétés connues des cellules vivantes; mais, *puisque dans un être complexe toute manifestation vitale est une synthèse d'activités élémentaires, ne serait-il pas possible d'établir, entre le fait complexe et les faits élémentaires, un lien assez solide pour que, de l'observation directe du fait complexe se dégageât une connaissance nouvelle* ET PLUS PROFONDE *des faits élémentaires dont le premier est la synthèse?*

Les calculs faits avec des données incomplètes sur les éléments du système solaire avaient permis de prévoir approximativement les révolutions des planètes.

L'observation directe des astres permit de constater une différence entre la réalité et le résultat du calcul et de la constatation de cette différence, le génie de Le Verrier conclut à l'existence d'une planète nouvelle dont il donna la détermination. Dans cette histoire admirable de la découverte de Neptune, c'est le phénomène complexe qui a amené la connaissance de l'élément nouveau, parce qu'il existait une relation mathématique entre les révolutions célestes et les dispositions élémentaires du système solaire.

Est-il possible, en biologie, d'établir une relation analogue entre les phénomènes de la vie cellulaire et les manifestations complexes de la vie des êtres supérieurs? Si oui, TOUS les faits d'observation, quels qu'ils soient, pourvu qu'ils soient bien observés, pourront être pris comme point de départ de raisonnements déductifs, dont le résultat intéressera quelquefois une partie de la biologie très différente, très éloignée de celle qui aura été le théâtre même de l'observation. L'hérédité d'un caractère acquis par un mollusque sous l'influence de l'enroulement en spirale pourra nous amener à la connaissance des relations qui, dans une cellule quelconque, existent entre le protoplasma et le noyau!

Une question bien connue des philosophes nous donne un exemple de la possibilité de conclure des phénomènes d'ensemble aux propriétés élémentaires des cellules. Les expériences les plus précises ont amené les biologistes à admettre le déterminisme absolu de toutes les manifestations de la vie élémentaire; or, l'homme étant uniquement composé de cellules, tout ce qu'il fait est la résultante, la synthèse de ses activités élémentaires; ces activités élémentaires étant déterminées, l'homme n'est pas libre.

A ceci, certains psychologues répondent : l'homme est libre; l'observation journalière le prouve; le raisonnement des biologistes amène donc à conclure que, puisque la synthèse de toutes les activités cellulaires *n'est pas déterminée*, c'est que chaque activité élémentaire n'est pas déterminée; seulement, comme l'homme se compose de plusieurs trillions de cellules, il suffit d'une très petite dose d'indétermination dans chaque cellule pour que la synthèse humaine soit *largement* indéterminée. Il suffit pour cela d'une dose d'indétermination cellulaire inférieure aux erreurs ordinaires d'expérience...

Voilà un raisonnement dans lequel on conclut du phénomène complexe au phénomène simple. Les biologistes, sur la foi d'expériences

assez précises, avaient cru pouvoir conclure au déterminisme cellulaire. Les psychologues, se basant sur l'observation de la liberté humaine, leur montrent que leurs expériences sont défectueuses. Reste à savoir si l'observation de la liberté humaine dont partent les psychologues est plus inattaquable que celle du déterminisme des protozoaires dont partent les biologistes; je ne discuterai pas la chose pour le moment; je voulais seulement montrer que l'on a déjà employé, en biologie, des points de départ consistant en faits très complexes, pour arriver, de déductions en déductions, à la connaissance de propriétés élementaires. Mais, je le répète, si tout fait bien observé peut être le point de départ d'un raisonnement déductif fécond, *du moins doit-il être bien observé et inattaquable.*

La première chose à faire est donc d'établir une relation entre les phénomènes cellulaires et les phénomènes d'ensemble qui se manifestent chez les êtres supérieurs; cette relation se conçoit immédiatement, si l'on remarque que tout être supérieur dérive d'un œuf, qui est une simple cellule, par suite de bipartitions successives. Le phénomène de la bipartition[1], si facile à observer dans son ensemble chez toutes les espèces unicellulaires, n'est qu'un phénomène *total*, dont l'analyse nous échappe; mais du moment que nous le connaissons très bien en tant que phénomène total, et qu'il n'existe à aucun degré chez les corps bruts, nous pouvons, dans une première approximation, le considérer comme la manifestation d'un ensemble de caractères qui *distinguent* les corps vivants des corps bruts. Puis, prenant ce *fait d'observation* comme point de départ de déductions qui suivront pas à pas le développement de l'être pluricellulaire, nous arriverons peut-être à en tirer les grandes lignes de l'histoire des êtres les plus élevés en organisation. Mais si, en faisant cette série de déductions, nous devons nous préoccuper uniquement de la logique de nos raisonnements, nous ne devons pas oublier non plus qu'il y a une hypothèse dans notre point de départ, et nous devons être préparés à n'accepter que sous bénéfice d'inventaire les résultats ultimes de notre investigation. Nous avons en effet étudié la multiplication par bipartition chez des êtres qui se composent d'une simple cellule; nous avons constaté la généralité des lois qui régissent cette multiplication par bipartition chez tous les êtres unicellulaires connus; mais nous avons ensuite raisonné par analogie et appliqué les lois, tirées de l'observation d'êtres unicellulaires, à l'étude de la segmentation d'un œuf. Nous avons donc implicitement admis que les bipartitions successives de l'œuf

1. J'entends de la multiplication par bipartition.

sont de tout point comparables à celles d'une bactérie ou d'un protozoaire; or, si les bipartitions de l'œuf *ressemblent*, par beaucoup de points, aux bipartitions d'une bactérie, elles en diffèrent aussi par un caractère qui est peut-être essentiel, à savoir, l'adhérence qui existe entre les cellules résultant des bipartitions successives, adhérence qui est la condition même de la formation d'un être pluricellulaire.

En raisonnant sur les *blastomères*[1] comme sur des cellules ne différant pas essentiellement des êtres unicellulaires, nous nous exposons donc à une erreur. Mais, si nous nous sommes trompés, nous aurons heureusement le moyen de nous en apercevoir. En effet, nos déductions logiques nous conduiront à des conséquences positives. Si les blastomères sont réellement comparables à des éléments cellulaires isolés, l'être pluricellulaire qui provient de l'œuf jouira de telles et telles propriétés. Ces propriétés, prévues par déduction, nous pourrons les comparer aux propriétés directement observées dans l'étude des êtres supérieurs. Alors, ou bien il y aura contradiction, et, si nous sommes sûrs de nos raisonnements, nous en conclurons que nos prémisses étaient fausses, que les blastomères diffèrent *essentiellement* des organismes unicellulaires, et ce sera déjà ce résultat intéressant. Ou bien il y aura concordance parfaite, et nous en conclurons, au contraire, que notre point de départ était bon.

Je me suis livré à ce travail il y a plusieurs années déjà dans un livre intitulé : *Théorie nouvelle de la vie*; j'ai supposé que les blastomères avaient exactement les propriétés fondamentales reconnues chez les êtres unicellulaires et j'en ai tiré, par des déductions fort simples, la conception d'êtres pluricellulaires théoriques régis par un certain nombre de lois fondamentales. Or, ces lois fondamentales se retrouvent *toutes* chez les êtres pluricellulaires vrais de la nature; je crois même pouvoir affirmer que quelques-unes d'entre elles n'étaient pas connues et que, par conséquent, je n'avais pas pu me laisser influencer inconsciemment, au cours de mes déductions, par la précision du résultat. Devant cette constatation, le doute n'était plus permis; les propriétés élémentaires des blastomères ne diffèrent pas *essentiellement* de celles des être unicellulaires. Voilà une première acquisition intéressante, mais elle n'est rien auprès de celles qu'elle prépare.

Si, en effet, avec un point de départ vrai et des raisonnements

1. On donne le nom de blastomères aux cellules qui résultent de la segmentation de l'œuf, tant que le nombre de ces cellules n'est pas devenu trop considérable.

exacts, nous n'avons pu arriver qu'à des résultats conformes à la réalité, nous ne pouvons cependant nous dissimuler que notre point de départ, la propriété de bipartition, était bien incomplet. Les résultats auxquels nous sommes arrivés ne peuvent donc être non plus que fort incomplets, c'est-à-dire que, pour être entièrement vérifiés dans la nature, ils n'en sont pas moins très vagues et très généraux. Mais alors, en les comparant à la réalité, en les rapprochant des faits bien observés sur les animaux supérieurs, nous pouvons, soit pour l'ensemble des êtres vivants, soit dans des cas particuliers, pour un animal d'une espèce donnée, remplacer les résultats généraux de nos déductions par les résultats *plus précis* de l'observation directe.

Il n'était donc pas utile, dira-t-on, de nous donner la peine de faire d'abord cette laborieuse série de déductions dont nous abandonnons le résultat pour le remplacer par celui d'une observation directe, réalisée le plus simplement du monde. C'est ici qu'intervient la méthode employée par Le Verrier pour découvrir Neptune. Parti d'éléments incomplets, il a obtenu, par le calcul, des résultats incomplets et approximatifs; il a remplacé ces résultats par les résultats de l'observation directe, puis, avec ces nouveaux résultats précis comme point de départ, il a refait, en sens inverse, la série de ses calculs et est arrivé ainsi à compléter ses éléments primitfs.

Faisons de même en biologie.

Partis de propriétés certaines, mais incomplètes, des éléments cellulaires, nous sommes arrivés à des résultats certains, mais approximatifs, au moyen d'une série de déductions qui nous a servi à établir un lien entre les propriétés des cellules et les manifestations vitales d'êtres pluricellulaires théoriques, voisins des êtres réels. Remplaçons maintenant ces manifestations théoriques par les manifestations *réelles* observées chez les animaux réels, et avec cette nouvelle connaissance des choses, parcourons en sens inverse la série de nos déductions; nous arriverons ainsi à compléter nos éléments point de départ, c'est-à-dire à nous faire une idée plus précise des propriétés des éléments cellulaires[1]; partis de la seule notion de bipartition, nous pourrons arriver, par exemple, à la

1. J'ai comparé cette manière de procéder à celle qui a amené Le Verrier à découvrir Neptune. Un autre exemple sera peut-être plus familier à certains lecteurs. Les marins, pour faire le point, commencent par marquer sur la carte le lieu où ils se trouveraient si leur *estime* de navigation était exacte. De ce lieu, comme point de départ, ils font des constructions géométriques (par le calcul) en tenant compte de données astronomiques observées, et ils arrivent ainsi à un point plus exact.

connaissance des relations entre le protoplasme et le noyau, ou à la compréhension du phénomène de karyokinèse.

Mais là ne s'arrêtera pas notre investigation; une fois en possession d'une connaissance plus approfondie des propriétés des cellules, nous recommencerons nos déductions avec ces nouvelles acquisitions comme point de départ; nous réaliserons ainsi, pour les êtres supérieurs, une approximation plus grande que la première fois, *et ainsi de suite*; nous ferons la *navette* entre les êtres unicellulaires et les êtres supérieurs et, à chaque fois, les premiers nous expliqueront davantage les seconds, les seconds nous feront pénétrer plus profondément dans la connaissance des premiers.

Cette *méthode de la navette*, nous pourrons y recourir un aussi grand nombre de fois que nous le voudrons et nous arriverons ainsi, non seulement à préciser de plus en plus notre connaissance des propriétés élémentaires des cellules et de la substance vivante en général, mais encore a concevoir la biologie toute entière comme un ensemble parfaitement harmonieux dans lequel les grandes notions d'hérédité, d'individualité, de sexualité, ont des domaines presque entièrement confondus les uns avec les autres. Nous arriverons enfin, comme dernière conséquence de nos recherches, à comprendre et à expliquer cette *unité* si mystérieuse et si imprévue de l'animal supérieur et de l'homme.

*
* *

Le but de la biologie est la connaissance de la vie dans ses manifestations variées; la vie est ce quelque chose qui fait que nous déclarons *vivants* certains corps à l'exclusion de certains autres appelés bruts; nous *savons* quand nous devons dire qu'un corps est vivant; autrement dit, avant de savoir ce que c'est que la vie, nous savons la reconnaître partout et toujours; pour arriver à savoir ce que c'est, il sera donc naturel de chercher simplement ce qu'il y a de commun à tous les êtres que nous appelons vivants.

Mais si l'appellation commune de *corps vivants* donnée par nous aux hommes, aux chiens, aux poissons, aux crabes, aux vers de terre, aux fougères et aux rosiers, nous fait prévoir qu'il doit y avoir *quelque chose de commun* à tous ces corps, nous ne pouvons cependant pas nous empêcher de constater qu'il y a surtout des dissemblances entre ces corps. Ces dissemblances sont même telles qu'un esprit non prévenu ne penserait jamais qu'elles cachent une propriété commune; un chien, un ver de terre et un rosier paraissent être des choses *entièrement* différentes.

Pour pouvoir parler sans difficulté de tant d'objets dissemblables, à l'étude desquels s'applique la biologie, il est nécessaire de faire, dès le début, quelques observations générales sur les ressemblances que présentent entre eux un certain nombre de ces objets. Ces observations serviront à restreindre le nombre des êtres à étudier, au moins dans une première approximation; s'il y a, par exemple, cent millions de moineaux, il suffira d'étudier un seul de ces moineaux, car ce qui est commun aux moineaux, aux chiens et aux rosiers, existera certainement dans n'importe lequel des moineaux. *Avant donc d'entrer dans le domaine de la biologie*, il faudra s'occuper de ce qu'on appelle l'*espèce*; ce sera une question de pure logique, que de déterminer, entre tant d'êtres vivants, tous individuellement différents, quels sont ceux qu'il est raisonnable de classer sous le même nom, quel est le degré de dissemblance qui doit au contraire amener à déclarer que deux êtres sont d'espèces différentes.

Cette première étude de l'espèce nous amènera, toujours dans le domaine de la logique pure, à nous poser un certain nombre de questions fondamentales, à nous demander en particulier s'il faut accorder à la forme des êtres ou à la nature de leur substance constitutive une importance prépondérante, s'il n'y a pas une relation de cause à effet entre ces deux éléments de la description d'un être, etc. Il nous sera d'ailleurs impossible de vider la question de l'espèce sans nous occuper des différences sexuelles, de sorte qu'avant d'entrer dans notre champ d'études proprement dit, nous aurons déjà touché à plusieurs parties fondamentales de la biologie.

I. — L'ESPÈCE ET LA FORME.

La notion d'espèce nous paraît très simple parce qu'elle nous est très familière, et cependant il n'y a pas de définition plus controversée que celle de l'espèce. Les discussions interminables auxquelles ce sujet a donné lieu viennent de ce que, sans y prendre garde, on a voulu en même temps définir l'espèce et résoudre toutes les questions d'origine et de parenté qui se posent au sujet des espèces animales ou végétales. Il y avait cependant une définition de l'espèce pour les substances brutes, ou du moins, on savait tellement bien ce qu'on disait en parlant d'une espèce chimique qu'on n'éprouvait même pas le besoin de définir l'espèce. Deux morceaux de sucre sont des substances de même espèce parce qu'il y a entre eux *identité* de composition chimique, et cela, quelle que soit la quantité de substance de chacun des morceaux. On dit donc de

deux corps bruts qu'ils sont de même espèce quand il y a entre eux identité qualitative, quelles que soient d'ailleurs les différences quantitatives qui les séparent.

En cherchant avec soin s'il est possible de donner de l'espèce, en biologie, une définition à la fois précise et générale, une définition *logique* surtout, on constate qu'il faut renoncer à modifier quoi que ce soit de la définition de l'espèce en chimie[1]. De même que les corps bruts de même espèce, *les êtres vivants de même espèce sont les êtres entre lesquels il n'existe que des différences quantitatives.* Et, cela étant établi, ils devient bien évident qu'il fallait définir l'espèce avant d'entrer dans le domaine de la biologie.

Je ne dis pas que l'espèce, définie par l'identité qualitative, cadre exactement avec *les espèces* telles qu'elles sont limitées aujourd'hui dans les traités de botanique ou de zoologie. On dit par exemple que les tigres, les chats, les panthères, sont des espèces différentes du même genre *Felis*. Cela veut-il dire que l'on peut trouver entre les tigres, les chats et les panthères des différences qualitatives? C'est une question à étudier, et je dois avouer que, dans l'état actuel de la chimie, elle n'est pas facile à résoudre. Peut-être découvrira-t-on un jour qu'il y a seulement des différences quantitatives entre ces types animaux et, alors, si l'on accepte la définition précédente de l'espèce, il faudra déclarer que les tigres, les chats, les panthères sont des variétés différentes d'une même espèce *Felis*. Peut-être même découvrira-t-on que tous les *Felis* ne diffèrent pas qualitativement des *Canis* et réunira-t-on les chats et les chiens dans une même espèce encore plus vaste. Peut-être, au contraire, les espèces actuelles sont-elles trop vastes; peut-être trouvera-t-on un jour qu'il y a des différences qualitatives entre les *bassets*, les *épagneuls* et les *danois* et démembrera-t-on l'espèce chien actuelle en plusieurs espèces plus limitées.

Dans l'un ou l'autre cas, on n'en devra pas moins conserver la définition logique de l'espèce. En effet, la grande question de la biologie est celle de la *variation* des êtres vivants. Cette question se pose de la manière suivante : nous sommes certains que les êtres varient, mais varient-ils assez pour sortir *des limites de l'espèce*? Si l'on y réfléchit sans parti pris, on voit bien que la question précédente n'a aucune valeur à moins qu'on ait donné de l'espèce une définition logique, *à priori*, avant de rien savoir des propriétés des êtres vivants. Il y aura dans la classification des êtres vivants un grand nombre de groupes à limites conventionnelles, les genres,

1. Voir *L'Espèce* (*Revue de Paris*, 15 novembre 1900).

ordres, familles, etc., d'une part, les races, variétés, sous-variétés d'autre part; mais il y a un groupement logique et précis, celui des êtres à identité qualitative, et c'est ce groupement que l'on doit appeler *espèce* puisque c'est sur la fixité ou la variabilité de l'*espèce* que doit porter toute la grande question du transformisme; cette question se pose, d'ailleurs, alors de la manière la plus simple du monde : « *Les êtres sont-ils susceptibles de variations qualitatives?* »

La définition qualitative de l'espèce, très simple à énoncer, suffit néanmoins à poser un très grand nombre de questions biologiques d'une extrême complexité. Elle nous fait prévoir quel sera le rôle fondamental de la chimie en biologie, puisque les différences qu'il faudra constater seront des différences d'ordre chimique.

Mais, de plus, pour un esprit non prévenu, quel sujet d'étonnement que le problème de la recherche de différences chimiques entre des corps aussi hétérogènes que les hommes, les chiens, les poissons et les vers de terre? Déjà, dans un homme, que de parties différentes, la main, le pied, l'œil, le cerveau, l'estomac? Et dans chacune de ces parties, que d'éléments divers, le muscle, l'os, le cartilage, le nerf, etc.? Comment chercher s'il y a identité qualitative entre cet ensemble si compliqué et un autre ensemble également compliqué? Et que signifie cette question de l'espèce biologique, si, dans un animal comme l'homme, les différentes parties, le pied, la main, l'œil, etc., sont des objets *différents*, ne répondant même pas à la définition d'objets de la même espèce? Ce sera précisément le grand résultat de notre étude méthodique de la biologie, que d'établir l'*unité animale*, l'*unité humaine*! Un muscle d'homme diffère beaucoup d'un nerf d'homme et ressemble beaucoup à un muscle de chien et cependant le muscle d'homme est de l'espèce homme comme le nerf d'homme et est d'une *espèce différente* du muscle de chien. Nous comprendrons cet apparent paradoxe à la fin de notre étude et ce sera précisément la conquête la plus importante à laquelle nous conduira notre *méthode de la navette*. Mais nous pouvons déjà nous rendre compte, par un exemple vulgaire, de cette unité animale si étrange. Nous aurons peut-être quelque peine à distinguer au microscope des muscles de cochon, des nerfs de cochon, du foie de cochon, d'avec des muscles de bœuf, des nerfs de bœuf, du foie de bœuf; mais, si nous les mangeons, nous reconnaîtrons dans nos aliments, non seulement que ce sont des muscles, des nerfs ou du foie, mais encore que ce sont des parties d'un cochon ou d'un bœuf. L'analyse chimique que nous faisons avec notre sens de goût est plus délicate que l'analyse optique réalisée avec le microscope.

Et cette simple remarque nous met immédiatement en garde contre une tendance générale et instinctive à considérer les différences morphologiques comme plus importantes, parce que notre sens de la vue est le plus perfectionné de tous.

Nous voyons, en effet, que les ressemblances morphologiques étonnantes qui existent entre les muscles de bœuf et le muscle de cochon n'empêchent pas de les classer dans des *espèces* différentes, et qu'au contraire, les différences morphologiques énormes qui séparent le muscle de bœuf, du foie de bœuf, n'empêchent pas de les classer dans la même espèce !

La considération du goût de la chair des animaux, outre qu'elle nous enseigne qu'il y a quelque chose de commun dans les organes les plus divers d'un bœuf ou d'un cochon, nous apprend encore qu'il y a un certain rapport entre la composition chimique et la forme spécifique. Nous savons, en effet, certainement, lorsque nous connaissons la forme d'un animal, forme cochon ou forme bœuf, quel sera le goût des tissus du dit animal si nous avons déjà goûté la chair d'un de ses congénères. Autrement dit, à la classification purement morphologique que nous suggère la considération des formes, une autre classification est parallèle, et celle-là, purement chimique, celle des substances caractéristiques du goût spécifique des animaux. Et ce parallélisme est absolu, c'est-à-dire que tout animal qui a la forme cochon est composé de substance cochon, et que, réciproquement, la substance cochon ne peut être empruntée qu'à un animal ayant la forme cochon.

Si nous remarquons ensuite que tout animal se construit par lui-même et provient d'un œuf qui faisait partie d'un autre animal de même espèce, nous sommes conduits à penser que la composition chimique de l'œuf, déterminant la composition chimique du corps qui en dérive, détermine en même temps sa forme; de sorte qu'avant même d'être entrés dans le domaine de la biologie analytique, nous pensons à une explication purement chimique de l'hérédité. Nous considérons la composition chimique comme un *facteur morphogène* essentiel.

Mais nous devons aussi remarquer que, dans certains cas au moins, la production d'un squelette résistant *fixe* la forme de l'animal au point de la rendre indépendante, dans une certaine mesure, de la composition chimique, c'est-à-dire que si, cas absolument hypothétique, la composition chimique d'un être adulte changeait sous l'influence de certaines conditions, les grandes lignes de sa forme ne changeraient pas, à cause du squelette résistant qui lui sert de charpente. Cependant, malgré le squelette, les détails pourraient

être modifiés comme on en voit des exemples frappants dans les cas de parasitisme.

On appelle *parasites* des êtres qui vivent aux dépens de la substance d'un être différent. Les parasites peuvent pénétrer plus ou moins profondément le corps de l'être qu'ils infestent; tantôt ils sont superficiels, tantôt ils sont au contraire absolument noyés dans les tissus de l'hôte. Indépendamment des troubles plus ou moins graves que les parasites peuvent apporter dans la physiologie de l'hôte par leur alimentation et leurs déjections, ils ont encore quelquefois un *rôle morphogène* considérable. Et cela se conçoit immédiatement, rien qu'à la lumière de l'analyse grossière de tout à l'heure, car si la composition chimique d'un corps détermine la forme de ce corps, il est tout naturel de penser que si cette composition chimique est modifiée par la présence d'un parasite, la forme pourra également être modifiée. Les parasites nous apparaissent donc comme un facteur morphogène important et il faudra en tenir compte dès le début de la biologie. Tout le monde connaît les *galles* déterminées dans les arbres par la piqûre d'un insecte qui y dépose ses œufs. Le développement parasitaire des larves provenant de ces œufs amène l'apparition d'excroissances tout à fait singulières, et manifeste ainsi une action morphogène fort remarquable. Cette déformation peut s'étendre à toute la structure de l'hôte infesté par le parasite et se manifester en particulier en un point assez éloigné de l'endroit où est localisé le parasite. C'est ainsi que, par exemple, les hommes atteints de tuberculose pulmonaire voient souvent se grossir singulièrement les extrémités de leurs doigts (doigt hippocratique) sous l'influence lointaine du bacille de Koch localisé dans les poumons.

Mais si les parasites ont une action morphogène très remarquable, il est bien naturel, lorsque l'on constate une variation inexpliquée de la forme d'un être, que l'on cherche à expliquer cette variation par l'action d'un parasite. C'est ce qu'on a fait, par exemple, pour le cancer, pour le goitre, etc. Jusqu'à présent, malgré un grand nombre de publications retentissantes et prématurées, on doit bien avouer que le parasite spécifique de ces déformations n'a pas été trouvé. Mais cela tient peut-être à ce qu'on a cherché ce parasite dans les microbes (bactéries ou coccidies) alors qu'il est peut-être, tout simplement, *de la même espèce que l'animal infesté*; le parasite du cancer est peut-être un élément des tissus de l'homme qui, ayant subi une certaine modification, joue, au sein des tissus ses frères, le même rôle qu'un élément d'origine étrangère.

Quelque bizarre que puisse paraître cette hypothèse de l'*auto-*

parasitisme dans le cancer, elle n'est pas plus bizarre que ce que nous constatons en réalité dans le cas des organes génitaux. Sans anticiper sur l'étude que nous devons faire ultérieurement de l'origine et de la nature de ces éléments, nous pouvons, nous plaçant uniquement au point de vue morphologique et spécifique, remarquer les curieuses choses suivantes : D'abord, dans la plupart des espèces, dans toutes les espèces supérieures au moins, nous trouvons deux formes spécifiques nettement distinctes en général, la forme mâle et la forme femelle[1]. L'homme diffère de la femme, le coq de la poule, etc., et cependant l'homme et la femme, le coq et la poule sont de même espèce. Ces différences entre le mâle et la femelle sont concomitantes de différences dans leurs éléments dits génitaux ou sexuels. Donc, si l'on pouvait considérer comme des parasites morphogènes ces éléments génitaux différents, on serait immédiatement renseigné sur la cause de ce dimorphisme spécifique si remarquable. Or, précisément, les expériences de castration, d'ablation des glandes génitales, faites sur des sujets assez jeunes, ont prouvé : d'une part que ces glandes pouvaient être considérées comme de véritables parasites, puisque leur ablation n'empêchait pas l'animal de vivre et de vivre longtemps ; d'autre part que c'était bien l'action des parasites génitaux qui déterminait le dimorphisme sexuel, puisque, ces parasites étant éliminés expérimentalement, à un âge assez tendre, on voyait disparaître les caractères sexuels secondaires qui distinguent le mâle de la femelle.

Il faudra étudier plus tard la nature de ces parasites génitaux ; la question de la sexualité est une des plus délicates de la biologie générale ; mais la simple constatation du rôle morphogène des éléments sexuels et la connaissance des expériences qui prouvent qu'on peut les considérer comme des parasites, prouvent combien doit tenir de place, dans toute la biologie, l'étude de l'infection parasitaire que l'on relègue quelquefois au second plan.

En résumé, de ces quelques considérations générales qui s'imposaient à nous avant que nous pussions aborder avec fruit l'étude méthodique de la biologie, nous devons retenir certaines acquisitions importantes :

1° L'espèce, en biologie comme en chimie, doit être définie : l'ensemble des êtres qui ne présentent que des différences quantitatives ; c'est l'identité qualitative seule qui peut limiter un groupe non conventionnel.

1. Il y a même, dans beaucoup d'espèces, plus de deux formes spécifiques ; nous aurons à étudier en détail cette question à propos de la sexualité.

2° Si l'on définissait les êtres par une description minutieuse de leur structure morphologique, la définition serait parallèle à celle que l'on obtiendrait en faisant une description complète de leur composition chimique (et même, probablement, de la composition chimique d'une partie quelconque de leur corps[1]). Autrement dit, puisque l'être se développe lui-même à partir d'un œuf emprunté à un être de même espèce, la composition chimique des êtres est le facteur morphogène par excellence, et ceci fait prévoir une théorie chimique de l'hérédité.

3° L'animal une fois constitué, le squelette, s'il est suffisamment résistant, peut intervenir de manière à empêcher la forme générale de varier avec la composition chimique; il fixe la forme dans de certaines limites et c'est un point essentiel qu'il ne faut jamais oublier dans tous les raisonnements morphogéniques.

4° Si la forme spécifique est dominée par la composition chimique, il est naturel que l'adjonction au corps d'un être de composition chimique différente modifie plus ou moins la forme de ce corps. C'est la constatation du rôle morphogène des parasites; ce rôle morphogène peut être très considérable comme le prouvent les *galles* végétales.

5° Les plus intéressants des parasites, au point de vue de la morphologie générale, sont les éléments génitaux des êtres vivants; ces parasites ont ceci de particulier qu'ils sont de l'espèce même de l'être qu'ils infestent : c'est donc un cas *d'autoparasitisme* dont nous aurons à étudier les conditions, et il est possible que cette étude nous renseigne sur la nature d'autres déformations remarquables du corps humain, comme le cancer et le goitre.

Ces acquisitions faites, et nous verrons qu'elles étaient nécessaires, je vais exposer brièvement l'enchaînement logique des raisonnements déductifs qui permettent de concevoir l'harmonie des phénomènes biologiques.

II. — Biologie générale de l'être.

Appliquons immédiatement la méthode de la navette. Nous commençons naturellement par chercher le point de départ. Il y a des êtres pluricellulaires et des êtres unicellulaires; les seconds sont formés d'un assemblage de parties dont chacune ressemble à l'un des premiers. Étudions donc d'abord les premiers.

1. Cette question est la plus importante de toute la biologie; nous ne la considérons pas comme résolue par les quelques considérations exposées précédemment, mais seulement comme posée. Elle se résoudra lumineusement par la méthode de la navette.

Le problème consiste dans la recherche de tout ce qu'il y a de commun aux êtres unicellulaires ou monoplastidaires, ce quelque chose de commun devant être précisément *la vie* des êtres unicellulaires. J'ai fait, en détail, cette étude dans la *Théorie nouvelle de la vie*. Je me contente d'en signaler ici les étapes principales.

De la structure microscopique des êtres unicellulaires il est impossible, au moins de prime abord, de tirer un caractère général. D'ailleurs cette structure, en ce qu'elle a d'optiquement constatable, ne semble pas modifiée quand on tue ces êtres unicellulaires au moyen de réactifs fixateurs convenables.

Le mouvement n'est pas général; il y a des espèces unicellulaires immobiles; mais, même chez les espèces où il existe, *il n'est pas spontané*, il résulte de réactions chimiques entre la substance de l'être et celles du milieu; il est facile, expérimentalement, de modifier ces réactions chimiques en supprimant ou ajoutant un facteur (substance chimique ou agent physique déterminant des activités chimiques) et les mouvements sont modifiés parallèlement.

Les phénomènes d'*addition* (ingestion de substances étrangères) ne sont pas généraux et s'expliquent par des actions physiques et chimiques (tension superficielle en particulier).

Une étude approfondie des êtres unicellulaires ou monoplastidaires montre que le seul phénomène vraiment commun à tous ces êtres vivants et vraiment caractéristique de ces êtres vivants, puisqu'il manque, non seulement aux corps bruts, mais même aux cadavres d'êtres unicellulaires, *c'est la multiplication*.

La multiplication est un phénomène d'ensemble qui consiste en ceci : un plastide étant placé dans un milieu convenable, *où ses substances constitutives sont l'objet de réactions chimiques*, ce plastide est remplacé au bout de quelque temps par plusieurs plastides *identiques* à lui-même comme constitution et comme propriétés. Il y a dans ces phénomènes d'ensemble plusieurs particularités séparées; d'abord, *phénomène chimique pur*, il y a ASSIMILATION, c'est-à-dire augmentation de la quantité des substances chimiques du plastide par l'effet d'une certaine réaction chimique; ensuite, *phénomène morphologique* qui est sous la dépendance du premier, cette quantité nouvelle de substances chimiques, au lieu d'affecter une distribution quelconque, se répartit en plusieurs masses distinctes exactement composées comme le plastide initial.

Ces deux phénomènes *sont inséparables*, et l'on ne peut les étudier séparément que par un artifice qui consiste à *négliger*, de parti pris, les manifestations morphologiques en étudiant les manifestations purement chimiques, l'augmentation quantitative de toutes les

substances d'un plastide donné, sous l'influence de réactions données.

Mais je fais immédiatement remarquer que ce qu'il y a de vraiment caractéristique des plastides par rapport aux corps bruts, c'est le phénomène chimique et non le phénomène morphologique; la cristallisation nous montre, en effet, des corps bruts prenant une forme tout à fait déterminée dans des conditions données et quelquefois au moment même de leur formation: jamais la chimie des corps non vivants ne nous montre une substance s'*accroissant* sans changer de composition, par une réaction chimique à laquelle elle participe; l'*assimilation* ne se manifeste que chez les plastides.

J'insiste sur cette question pour donner plus de précision à une définition primordiale qui n'a pas été bien comprise, celle de la *vie élémentaire*.

J'appelle *vie élémentaire* la propriété CHIMIQUE commune à tous les plastides; cette propriété consiste en ce que, pour chaque espèce de plastide, il existe un ou plusieurs milieux chimiquement définis et tels que, dans ces milieux, les substances du plastide réagissent chimiquement en *s'assimilant* les éléments des milieux. On dit alors que, dans ces milieux, le plastide est à l'état de *vie élémentaire manifestée*. Ainsi donc, la vie élémentaire est une propriété chimique, la vie élémentaire manifestée est une réaction chimique. Il y a bien des phénomènes morphologiques qui accompagnent ces manifestations chimiques et qui en sont même quelquefois une condition indispensable, mais ces phénomènes morphologiques sont particuliers à chaque espèce au lieu d'être communs à tous.

Au début de mes études biologiques, j'avais surtout le désir de m'élever contre la confusion regrettable que l'on commet en appelant du même nom les phénomènes simples et les phénomènes complexes. J'ai donc dit, dans une première approximation, que les êtres unicellulaires possédaient seulement la *vie élémentaire* tandis que les êtres pluricellulaires étaient doués de *vie*; aucune confusion n'aurait dû résulter de cela puisque je spécifiais, chaque fois, que la *vie élémentaire* est une propriété exclusivement chimique. Je considérais comme faisant partie des *conditions de la vie élémentaire manifestée* tout ce qui, chez un être unicellulaire, était concomitant à l'assimilation. Tels sont, par exemple, chez *l'amibe*, l'ingestion de substances étrangères, l'osmose périphérique, les échanges entre le protoplasma et le noyau, en un mot, tous les phénomènes physiques ou morphologiques. On a trouvé que ces phénomènes, n'étant pas essentiellement différents des phénomènes analogues chez les êtres supérieurs (ingestion, absorption, circulation), il était illégi-

time de ne pas les considérer comme constituant des phénomènes de vie proprement dite. Il y a là une question de précision dans le langage, et je compte y revenir un peu plus tard, quand la méthode de la navette nous aura instruit sur la nature même des phénomènes qui accompagnent la vie élémentaire manifestée. Qu'il me suffise, pour le moment, de spécifier que la *vie élémentaire* est une propriété purement chimique; on pourrait dire que l'étude de la vie élémentaire constitue la *biologie amorphe*.

Pour être capables de réagir en *assimilant* dans certaines conditions, les êtres unicellulaires n'en sont pas moins susceptibles, dans des conditions différentes, de réagir comme les corps ordinaires de la chimie, en se détruisant en tant que composés chimiques définis. Il y a même beaucoup plus de cas dans lesquels ce dernier mode de réaction se produit, l'assimilation pouvant être considérée comme une réaction exceptionnelle. J'ai donné le nom de *condition* n° 1 à tout ensemble de circonstances dans lesquelles un plastide donné assimile; j'ai appelé *condition* n° 2 tous les autres cas d'activité chimique, cas beaucoup plus nombreux et dans lesquels il y a destruction de substances plastiques.

Enfin, j'ai appelé *condition* n° 3 le repos chimique absolu des plastides; ce repos chimique est-il jamais réalisé d'une manière complète, c'est bien difficile à affirmer; le plus souvent le prétendu repos chimique est un cas de destruction très lente.

La condition n° 1 est, sans contredit, la plus intéressante de toutes puisqu'elle donne la manifestation vraiment vitale; la condition n° 2 réalise *la mort élémentaire* ou destruction des plastides. Mais, si elle ne se prolonge pas assez longtemps, cette condition n° 2, réalisant la *destruction partielle* de l'être unicellulaire, produit seulement une *variation* dans les propriétés de cet être.

Nous ne savons encore rien de la structure chimique des cellules; nous ne savons pas comment se manifestera, dans un être unicellulaire, cette destruction partielle entraînant la variation; mais, comme chaque cellule nous paraît un ensemble complexe et non une masse homogène, nous devons penser que cette destruction partielle n'atteindra pas, suivant les cas, toutes les parties de la cellule avec la même intensité et déterminera, par conséquent, une variation dans la quantité *relative* de ces parties. La condition n° 2 produira donc, quand elle n'ira pas jusqu'à la mort élémentaire, une *variation quantitative* de la cellule. Or, notre définition de l'espèce nous a amenés à concevoir comme différant *quantitativement* les diverses cellules d'une même espèce. Tout en restant dans le vague, nous pouvons toujours supposer que nous avons défini chaque cellule

d'une espèce par des *coefficients quantitatifs* en nombre suffisant. Chaque cellule de l'espèce aura donc un signalement complet, donné par ses coefficients quantitatifs, et toutes les propriétés personnelles de cette cellule seront représentées par cette liste de coefficients. Nous devons donc penser que la destruction partielle d'une cellule par la condition n° 2 modifiera une partie au moins de ses coefficients quantitatifs, et cela nous permet un langage suffisamment précis, sans que nous sachions, dans l'état actuel de nos connaissances, sur quelles parties de la cellule portent ces mesures quantitatives qui permettent de définir une cellule et de la différencier d'avec toutes les autres. Nous ne savons pas si ce qui est important, à tel ou tel point de vue, dans une cellule, c'est le rapport quantitatif de ce que nous appelons les éléments figurés (cytoplasma, noyau, etc.), ou au contraire le rapport quantitatif d'éléments non figurés entrant dans la constitution du cytoplasma, du noyau, etc. La méthode de la navette nous apprendra tout cela en temps opportun. Mais *sans rien préciser* de ce que représentent nos coefficients quantitatifs cette notion de leur variation à la condition n° 2 est néanmoins déjà très utile. J'ai montré tout le parti que l'on peut en tirer, en étudiant les variations de virulence de la bactéridie charbonneuse[1]; une notion très importante qui se dégage de cette étude est que les variations quantitatives résultant de la condition n° 2 *sont héréditaires*, c'est-à-dire que si une destruction partielle, à la condition n° 2, détermine une variation quantitative d'une cellule, cette cellule, transportée ensuite à la condition n° 1, se multiplie *avec ses nouveaux carcatères quantitatifs*, jusqu'à ce qu'une nouvelle condition n° 2 intervienne. C'est ainsi que M. Pasteur, ayant obtenu les vaccins charbonneux par une variation quantitative dans certaines conditions, a pu conserver indéfiniment cette variété de bacilles dans des cultures convenables.

Pour la bactéridie charbonneuse, dans laquelle l'observation microscopique ne décèle aucune hétérogénéité remarquable, la question ne se pose pas de savoir si la variation quantitative correspondant à l'atténuation de virulence s'exerce entre les coefficients des éléments figurés ou entre les coefficients de substances chimiques non figurées. Mais pour les protozoaires, les amibes et les infusoires, par exemple, on peut se poser une question analogue. Non pas qu'il y ait chez ces êtres une propriété chimique comparable à la virulence, mais nous pouvons nous demander si une variation

1. *La bactéridie charbonneuse, assimilation, variation, sélection* (*Encycl. des aide-mémoire Léauté*).

expérimentale dans la structure *morphologique* d'un protozoaire crée une variété nouvelle ayant un certain intérêt. C'est ce qu'étudient, quoique non instituées dans ce but, les expériences de *mérotomie*. Si, d'un coup de lancette, on détache d'un protozoaire un morceau de cytoplasma, par exemple, il reste une cellule ayant des proportions nouvelles de cytoplasma et de noyau, en ce sens qu'il y a moins de cytoplasma par rapport à la substance nucléaire. Cette nouvelle cellule est-elle le point de départ d'une *variété* nouvelle? ou doit-on, au contraire, la considérer comme une sorte de *bouture* ayant la propriété de reproduire identiquement l'être d'où elle provient par mutilation? Nous ne connaissons pas, malheureusement, de réactif aussi sensible que la virulence pour les protozoaires, et c'est encore la méthode de la navette qui répondra à cette question; cependant, les expériences de mérotomie ont une conclusion immédiate de haute importance. Je me contente de signaler cette conclusion, que j'ai démontrée ailleurs [1] en détail. Il y a un rapport déterminé entre la composition chimique des plastides et la forme d'équilibre de leur vie élémentaire manifestée.

Voilà déjà un certain nombre d'acquisitions importantes; je vais les récapituler, car elles vont être le point de départ de notre première série de déductions vers les êtres supérieurs pluricellulaires.

1° La seule propriété qui, dans une première approximation, nous permette de caractériser les êtres unicellulaires vivants, par rapport aux corps bruts, est la propriété de multiplication *à la condition n° 1*. Dans cette propriété de multiplication, il y a à distinguer d'abord une propriété d'ordre chimique, la *vie élémentaire*, qui se manifeste par *l'assimilation* à la condition n° 1, et une manifestation morphologique concomitante, savoir, la division en plastides identiques au premier.

2° Dans toute condition d'activité chimique autre que la condition n° 1, les plastides se comportent comme des corps bruts et leurs substances se détruisent en tant que composés chimiques définis. Si cette destruction *à la condition n° 2* se prolonge assez longtemps, elle conduit à la *mort élémentaire* du plastide; si, au contraire, elle s'arrête à temps, elle détermine seulement une *variation quantitative* que nous pouvons représenter par des changements de coefficients numériques, quoique nous ne sachions pas encore à quel élément constitutif de la cellule se rapportent ces coefficients.

Cette variation quantitative est héréditaire, c'est-à-dire que le nouveau plastide ainsi obtenu se multipliera à la condition n° 1 en

1. *Théorie nouvelle de la vie*, chap. XII.

conservant ses nouvelles caractéristiques, autrement dit, qu'il donnera naissance à de nombreux plastides ayant tous ses nouveaux coefficients quantitatifs, et ceci, jusqu'à ce qu'intervienne une nouvelle variation, c'est-à-dire une nouvelle condition n° 2.

On conçoit ainsi qu'une série alternative de conditions n° 1 et de conditions n° 2 (et, dans la nature, il arrive souvent que ces deux conditions se superposent), donnera une multiplication de plastides avec des variations quantitatives aussi nombreuses qu'on voudra le supposer.

3° Enfin, la chimie d'une espèce unicellulaire domine sa morphologie, à la condition de vie élémentaire manifestée.

Voilà ce qui doit nous servir de point de départ dans l'étude des êtres supérieurs.

L'être supérieur pluricellulaire procède d'un œuf, c'est-à-dire d'un corps, qui, au point de vue morphologique et à bien d'autres égards encore, ressemble à un être unicellulaire. Cet œuf jouit en particulier de la propriété de multiplication à la condition n° 1, mais bien des phénomènes accessoires empêchent cette multiplication de se manifester comme chez les monoplastides isolés. D'abord, on ne constate pas toujours au début, on constate même fort rarement, une augmentation de volume de l'œuf, parce que, à côté de ses substances plastiques ou vivantes, l'œuf contient des substances alimentaires mortes, appelés *réserves*, et aux dépens desquelles se produit l'assimilation dans les substances vivantes ; de sorte que le résultat de cette assimilation peut très bien ne pas se manifester par un accroissement de volume total de l'œuf. Il y a donc déjà une part d'hypothèse dans le fait que nous considérons l'œuf comme se comportant, au point de vue chimique, de la même manière qu'un monoplastide isolé; nous n'avons aucun moyen direct de le vérifier.

Et nous voyons déjà combien il est indispensable, dans toute la biologie, de bien distinguer ce qui, dans une cellule, est substance vivante ou plastique de ce qui, dans la même cellule, est substance alimentaire ou squelettique. Tout ce que nous avons dit des monoplastides isolés est vrai de leurs substances plastiques ou vivantes ; elles seules sont *actives* dans tous les phénomènes que nous avons étudiés.

Deuxième complication ; les cellules successives qui résultent de la multiplication de l'œuf, au lieu de se dissocier comme chez les monoplastides, restent agglomérées par un ciment spécial et forment ainsi des masses plus ou moins compactes. De cette particularité il résulte d'abord qu'il nous est impossible de vérifier que ces diverses cellules ont toutes les mêmes propriétés; de plus, des cel-

lules agglomérées d'une manière étroite ne peuvent pas prendre la forme qu'auraient des cellules libres, de sorte que le phénomène morphologique qui accompagnait l'assimilation chez les êtres uni-cellulaires isolés, savoir la formation de cellules toutes de même apparence que la première, ne se manifeste pas dans la segmentation de l'œuf. Enfin, par suite de leurs situations diverses par rapport au milieu, cellules plus profondes ou cellules plus superficielles, la condition n° 1 peut ne pas être toujours réalisée pour les divers éléments de l'association ; il y a alternatives d'assimilation et de destruction, et ces alternatives ne sont pas les mêmes pour toutes les cellules, de sorte que les variations quantitatives qui en résultent peuvent être spéciales à chaque plastide. De là une hétérogénéité extrême que peut encore accroître l'occurrence de divisions *inégales* chez certaines cellules placées d'une manière non symétrique dans l'association [1].

En résumé, devant la complexité extrême des phénomènes du développement de l'œuf, notre analyse menace de rester tout à fait incomplète. Nous y suppléons par une hypothèse que les déductions vérifieront, savoir que, malgré toutes les complications qui résultent de la formation d'une agglomération polyplastidaire, tous les phénomènes qui se passent dans les cellules sont (sauf la particularité même de l'agglutination de ces cellules entre elles) de même ordre que ceux dont nous avons pu faire l'analyse complète chez les êtres uni-cellulaires libres.

Et l'on peut se dire que cette hypothèse est bien hasardée lorsque l'on constate, chez un homme par exemple, les différences extrêmes qui séparent les éléments des divers tissus ; un élément musculaire parait aussi différent d'un élément nerveux qu'une *amibe* l'est d'une *vorticelle*. Et, néanmoins, cette hypothèse que je fais ici explicitement, parce que j'espère arriver, au cours des déductions ultérieures, à montrer son bien fondé, on la fait implicitement sans s'en douter en disant que l'homme est composé de cellules et que le protozoaire est une cellule, car on a l'habitude de raisonner, en biologie, sur les choses qui portent le même nom comme si ces choses étaient comparables.

Partons donc de l'œuf comme d'une cellule qui jouit de toutes les propriétés communes aux êtres unicellulaires, et en outre, de celle de donner lieu à une agglomération d'éléments agglutinés. J'ai suivi, dans la *Théorie nouvelle de la vie*, les phénomènes les plus généraux du développement qui a l'œuf comme point de départ. Ce dévelop-

1. *Théorie nouvelle de la vie*, chap. XVIII.

pement conduit à une accumulation de cellules appelées *éléments histologiques* et constituant un être supérieur doué de *vie*, dans lesquelles éléments histologiques passent par des alternatives de repos fonctionnel (condition n° 2) et de fonctionnement (condition n° 1). Le résultat d'ensemble de ces alternatives de fonctionnement et de repos cellulaires est précisément ce qu'on appelle la *vie* de l'être supérieur considéré. Or, les éléments en question baignent dans un milieu très limité, le *milieu intérieur* de l'être. C'est dans ce milieu qu'ils puisent leurs aliments et déversent leurs excréments. Pour donc que les éléments histologiques ne soient pas tous condamnés à la mort élémentaire, *il faut* que le *milieu intérieur* soit constamment renouvelé, — débarrassé des substances excrémentitielles et fourni de substances alimentaires, — et, en cherchant bien, on constate dans une première approximation que ce renouvellement du milieu intérieur est précisément la seule chose commune à *tous* les êtres pluricellulaires doués de vie; c'est donc, par définition, *la vie* elle-même. Mais ce renouvellement du milieu intérieur résulte d'une disposition spéciale des éléments histologiques, disposition spéciale qui seule permet le renouvellement et le détermine fatalement, dans un milieu convenable; c'est ce qu'on appelle la coordination; et l'on peut donner de la vie deux définitions différentes, suivant que l'on considère la *vie propriété* ou la *vie phénomène*. La *vie propriété* c'est la coordination; la *vie phénomène*, c'est le renouvellement du milieu intérieur résultant de l'activité des éléments coordonnés.

Ce qu'il y a de plus remarquable, ce qui fait que la *vie phénomène* continue assez longtemps, c'est que précisément, en vertu de la loi d'*assimilation fonctionnelle*[1], la vie phénomène *entretient* la vie propriété, consolide la coordination au lieu de la détruire; les organes se développent par le fonctionnement.

La loi d'assimilation fonctionnelle est la plus importante acquisition de notre méthode déductive dans cette première approximation. Elle se vérifie dans tous les exemples de la physiologie et cela donne une première preuve indirecte de la solidité de nos prémisses, puisque ces prémisses nous ont conduits rapidement à la découverte d'une loi ignorée, tellement ignorée même que la loi opposée de la destruction fonctionnelle est encore enseignée partout.

Une série de considérations très simples conduit de même à la découverte de lois bien connues : l'existence d'un état adulte, le balancement organique, la corrélation, la fatalité de la vieillesse des

1. *Théorie nouvelle de la vie*, chap. XXI.

êtres supérieurs, et donne, en même temps, de ces lois, une interprétation fort élémentaire.

La notion de la *vie* conduit naturellement à celle de la *mort* qui, suivant les définitions admises en tout temps, est la *cessation* ou la *fin* de la vie. La mort est donc, suivant la définition de la vie que l'on aura adoptée (vie propriété ou vie phénomène), la destruction de la coordination ou la cessation du renouvellement du milieu intérieur, et il est évident que ces deux définitions sont équivalentes, car la destruction de la coordination entraîne naturellement l'arrêt du renouvellement dont la coordination est la condition indispensable; de même, l'arrêt du renouvellement entraîne la destruction de la coordination, puisque la coordination n'est réalisée que grâce à la vie élémentaire des éléments histologiques et que cette vie élémentaire disparaît quand le renouvellement reste *longtemps* suspendu.

Je souligne *longtemps*, parce que, de ce qui précède, il appert immédiatement que la mort peut être un phénomène momentané. La destruction de la coordination est réparable dans certains cas; de même, si l'arrêt du renouvellement du milieu intérieur ne dure pas trop longtemps, les phénomènes destructifs qui en résultent peuvent ne pas être assez considérables et ne pas entraîner la disparition de la coordination qui sera bientôt rétablie dans son ensemble par l'assimilation fonctionnelle. On donne le nom de *syncope* à la mort qui n'est pas définitive[1].

Nous nous sommes contentés, dans cette première série de déductions, d'établir un lien très grossier entre les êtres unicellulaires et les êtres supérieurs, en constatant que ces derniers se forment avec une simple cellule pour origine, et d'une accumulation de plus en plus compacte d'éléments histologiques très comparables à de simples cellules. Cette accumulation, intervenant dans les conditions d'activité des diverses cellules agglomérées, détermine des alternatives d'assimilation et de destruction d'où résultent des variations quantitatives, et cela suffit à expliquer les différences que l'on constate chez un adulte entre les cellules parentes telles que l'élément musculaire, l'élément nerveux, l'élément épithélial.

Nous aurons à comprendre, dans une seconde série de déductions, comment il se fait que cette accumulation de cellules soit précisément douée de la *coordination* qui constitue la vie, mais nous devons, d'ores et déjà, considérer, sinon comme démontrées, du moins comme vraisemblables, les prémisses hypothétiques des-

1. *L'opération de la mort* (*Rev. Encyclopédique*), novembre 1900.

quelles nous sommes partis. Nous pouvons donc, dès maintenant, avant de faire faire à notre navette le chemin inverse du chemin parcouru, observer directement les animaux supérieurs et constater chez eux des particularités que notre première série de déductions n'avait pas fait prévoir; cela nous amènera peut-être à découvrir chez les êtres unicellulaires des propriétés qui nous avaient échappé jusqu'ici.

Une des observations les plus frappantes, et qui se fait naturellement avant toutes les autres, est celle de la *forme spécifique* des animaux supérieurs. Deux œufs de même espèce, deux œufs de grenouille, par exemple, nous conduisent à des adultes de même forme, malgré les conditions très différentes de leur développement; autrement dit, si la description chimique de deux œufs fait classer ces deux œufs dans une même espèce, la description morphologique des deux êtres qui proviendront de ces deux œufs fera également classer ces deux êtres dans une même espèce. Ceci s'expliquera ultérieurement quand nous entrerons dans le domaine de l'hérédité, mais la simple constatation du fait précédent nous amène déjà à prévoir confusément que, chez les êtres pluricellulaires comme chez les monoplastides isolés, la composition chimique domine la morphologie. Je le répète, cela est encore fort confus dans notre connaissance, car nous serions bien embarrassés, pour le moment, de dire ce que c'est que la composition chimique d'un corps d'apparence aussi hétérogène qu'une grenouille, qui contient des muscles, des nerfs, des os, etc. Mais cela nous amène néanmoins à entreprendre des expériences pour vérifier l'existence de ce rapport. Si nous pouvons détruire partiellement cette forme spécifique *sans tuer l'animal*, qu'arrivera-t-il de cette mutilation? Les phénomènes diffèrent suivant les espèces animales. Chez les unes, par exemple chez les étoiles de mer, les planaires, les hydres, les lézards, les tritons, etc., il y aura, au bout d'un certain temps, récupération de la forme spécifique totale; l'étoile de mer régénère son bras coupé, le lézard sa queue, le triton sa patte. Chez d'autres espèces, au contraire, chez les poissons, les grenouilles, les mammifères, etc., il y a seulement *cicatrisation* de la blessure sans qu'il y ait régénération du membre coupé. Un homme à qui l'on coupe un bras devient manchot. Faut-il conclure de là que la propriété à laquelle est due la régénération dans les animaux du premier groupe n'existe pas chez les animaux du second groupe? Cela serait d'autant plus étrange que la grenouille, par exemple, qui ne régénère pas sa patte, est voisine du triton qui la régénère. Il me semble plus logique de croire que cette propriété est générale, mais que des

conditions accessoires font qu'elle ne se manifeste pas de la même manière dans tous les cas. Ces conditions accessoires, nous les trouvons immédiatement dans le rôle joué par le squelette, rôle très variable avec les espèces.

Chez les tritons, les lézards, etc., nous sommes forcés de croire que la forme spécifique est une forme *fatale* pour un animal en train de vivre; chez les animaux sans régénération, nous devons penser qu'il en est de même, mais que le squelette, étayant les parties molles, permet à plusieurs formes d'équilibre différentes de se réaliser. Néanmoins, il ne faut pas nous dissimuler que nous faisons une hypothèse en raisonnant pour toutes les espèces comme si elles étaient douées de la propriété de régénération que nous constatons chez quelques-unes d'entre elles. Cette hypothèse se justifiera ultérieurement.

Nous admettons donc, pour le moment, que, tant que la vie existe, la forme spécifique, sauf intervention d'un squelette résistant, reste fatale. Or, tant que la vie existe, il y a, par définition, renouvellement du milieu intérieur, c'est-à-dire que cet état de choses est réalisé, dans lequel la vie élémentaire des tissus se conserve. Mais la conservation de la vie élémentaire des tissus revient à la conservation de leur composition chimique, et notre conclusion prend, de cette dernière remarque, une force plus considérable : *Il y a un rapport entre la composition chimique et la forme spécifique.*

Chez les êtres unicellulaires, nous avons observé des phénomènes tout à fait analogues. Si l'on mutile un protozoaire d'un coup de lancette, toute partie de l'animal conservant un morceau de noyau jouit de la propriété de n'être pas atteinte par la mort élémentaire, c'est-à-dire, comme je l'ai démontré directement par des réactifs colorants, de ne pas perdre sa composition chimique. Or il se présente chez les protozaires exactement les deux mêmes cas que chez les métazoaires. *Presque toujours*, l'animal mutilé qui n'est pas atteint par la mort élémentaire récupère sa forme spécifique, mais, dans un cas, chez les *Paramécies* étudiées par M. Balbiani, il y a cicatrisation sans régénération. Quoique ce dernier cas soit unique jusqu'à présent, il suffit à rendre plus complet le parallélisme entre les protozoaires et les métazoaires au point de vue de la réparation des mutilations et il va nous permettre de tirer de l'étude des métazoaires une conclusion bien inattendue sur les protozoaires.

Chez les métazoaires, la conservation de la vie, entraînant la conservation de la composition chimique générale du corps, consiste dans la conservation de la coordination qui permet et assure le renouvellement du milieu intérieur. Nous avons donc le droit de

de l'animal soit modifié. Et ceci sera à retenir pour l'étude de l'hérédité des caractères acquis.

De même, lorsqu'au cours du développement individuel, il se produit des *métamorphoses*, c'est-à-dire des transformations réalisées avec *destruction* de certaines parties préexistantes, nous ne pourrons jamais songer à attribuer ces métamorphoses à des causes locales, même si leurs manifestations paraissent plus particulièrement localisées en certaines régions de l'organisme. Par exemple, la métamorphose d'une chenille en papillon, métamorphose dans laquelle l'armature buccale broyeuse se transforme en armature buccale suceuse, ne sera pas un phénomène plus général à l'organisme que la métamorphose du ver blanc ou hanneton, métamorphose dans laquelle l'armature buccale semble cependant respectée. Dans les deux cas, des causes *générales* de transformation agiront; mais, dans le premier, ces causes générales modifieront la forme de la bouche, qu'elles respecteront dans le second. Nous sommes donc déjà en garde contre les interprétations des métamorphoses qui auraient une forme locale, et nous pouvons prévoir une particularité qui a semblé étonnante dans la mécanique de ces métamorphoses. Dans un insecte, comme dans un homme, il y a des tissus fixes ou *de construction* et des éléments migrateurs. Il est bien certain que lorsqu'une cause générale, *quelle qu'elle soit*, détermine une métamorphose, localisée ou étendue, ce sont les tissus *de construction* des parties détruites qui doivent être atteints dans leur vitalité. Quant aux éléments migrateurs, ils ne sont liés aucunement à la forme générale du corps et par conséquent ne sauraient souffrir directement de la modification de cette forme [1]. On peut donc prévoir qu'ils se nourriront des débris des tissus de construction condamnés à la mort élémentaire, et l'on a constaté, en effet, une phagocytose intense dans les métamorphoses. Mais toutes les considérations précédentes nous amènent à rejeter immédiatement les interprétations dans lesquelles on considère la métamorphose comme résultant de l'activité d'un agent spécial qui exciterait les phagocytes à manger les tissus de construction de certains organes condamnés; la phagocytose, dans les métamorphoses, est la résultante et non la cause d'un phénomène qui est général et non local.

(*La fin prochainement*). F. LE DANTEC.

1. Si, pour modifier l'architecture d'une maison, on doit détruire certains appartements de cette maison, ce seront naturellement les murs, les cloisons de ces appartements qui seront détruits; mais s'il y a des mouches ou des puces dans la maison, elles ne seront pas directement intéressés par la modification de l'architecture.

LA MUSIQUE DESCRIPTIVE

On m'accordera, je pense, que l'*expression* est une condition essentielle de toute beauté, dans l'art en général, et dans la musique en particulier [1]. A vrai dire, il ne suffit pas à une œuvre d'être expressive pour être belle; il faut encore que ce qu'elle exprime ait pour nous quelque valeur. L'artiste doit être un homme supérieur aux autres, ou tout au moins différent des autres. Il doit avoir dans son esprit ou dans son cœur quelque chose qui ne soit pas dans tous les esprits et dans tous les cœurs. Le don d'exprimer est vain pour qui n'a rien à exprimer. Un homme qui parle bien est insipide s'il parle pour ne rien dire. Un peintre qui sait bien peindre est médiocre — c'est-à-dire pire que mauvais — s'il ne nous montre dans la nature que ce que chacun y voit. Le musicien nous révèle son âme; mais si son âme ne renferme rien d'intéressant, à quoi bon nous la révéler?

Si l'expression n'est pas tout, elle est indispensable. Il n'y a pas de beauté sans expression. Tout art est un langage, et toute œuvre d'art est un signe; c'est l'intermédiaire sensible par lequel l'artiste nous communique quelque chose de lui-même. Sans les divers langages — langages naturels : la mimique, la physionomie, la parole; langages artificiels : l'écriture, les alphabets des muets et des aveugles, le symbolisme algébrique et tous les algorithmes; langages artistiques, qui sont en partie artificiels, mais surtout naturels : puissance expressive des formes, des couleurs, des mouvements et des sons, — chacun resterait isolé dans son for intérieur, ignoré des autres et les ignorant. Le plaisir esthétique, c'est le plaisir de sortir de l'isolement individuel, d'échapper à la prison du moi; l'artiste nous charme en nous enrichissant d'idées, de sensations, de sentiments nouveaux pour nous; il ajoute son âme à la nôtre; notre vie intérieure devient par lui plus intense ou plus nuancée. Peu importe d'ailleurs ce qu'il exprime, pourvu qu'il fasse surgir en nous quelque chose qui n'y était pas, ou qui y sommeillait.

1. Voir mon *Essai sur la classification des sciences*, 2e partie, ch. IX (Alcan, 1898). Je prends le mot expression dans son sens le plus général de *faculté d'exprimer*.

L'un des plus importants problèmes de l'esthétique est donc de déterminer les lois de l'expression et d'en expliquer le mécanisme. On s'est souvent demandé pourquoi telles formes, telles couleurs, tels mouvements, tels sons, telles combinaisons de formes, de couleurs, de mouvements, de sons, nous affectent d'une manière *agréable* ou *désagréable*. C'est mal poser le problème. Entre les éléments dont l'artiste dispose — les sons de la gamme s'il est musicien, les couleurs de sa palette s'il est peintre — il ne choisit pas les combinaisons agréables, mais les combinaisons *expressives*. Les règles de l'Harmonie ne sont pas fondées sur le caractère agréable ou désagréable des sensations auditives, mais sur leur signification. Autrement, les combinaisons d'intervalles se rangeraient en série, depuis les plus douces jusqu'aux plus rudes, et le compositeur choisirait de préférence les premières. Il en est tout autrement. Une harmonie trop consonante est plate et vide; les dissonances sont la vie de la musique; les plus audacieuses, employées à propos, sont excellentes. On peut faire entendre simultanément toutes les notes de la gamme, et d'autres encore. Blessez, déchirez mon oreille! je dirai que votre bruit est harmonieux, s'il signifie quelque chose et m'intéresse. Une faute d'harmonie n'est pas belle, parce qu'elle ne signifie rien, sinon que l'auteur est malhabile, ou que l'exécutant a fait une fausse note. Mais si les règles de l'harmonie sont violées intentionnellement pour produire un effet qui ne pourrait être obtenu autrement, ce peut être un trait de génie. C'est une loi bien connue que, sauf quelques exceptions, on doit éviter les *quintes directes* et surtout les *quintes successives* : elles produisent à l'oreille un effet rude et désagréable, qui provient sans doute du heurt de deux tonalités différentes. Cependant Alexandre Georges, pour dépeindre le grand soleil qui flambe, n'a pas craint d'aligner, dans le passage suivant, non pas deux, mais treize quintes successives : et de répéter ce même effet cinq fois dans l'espace de quatorze mesures.



Personne, que je sache, n'a jamais protesté contre la rudesse si expressive de ce passage, qui blesse l'oreille à peu près comme la lumière du soleil blesse les yeux.

Autre exemple. De toutes les modulations, la plus difficile à réaliser est celle qui passe d'un ton majeur au ton majeur qui a deux dièzes de plus ou deux bémols de moins. Il en résulte une sorte de

malaise. Il faut que la modulation soit très indirecte pour que l'oreille accepte le nouveau ton. Cependant on la pratique très bien, sans aucun intermédiaire, à condition de la redoubler, et de répéter trois fois le même thème en montant d'une seconde majeure :

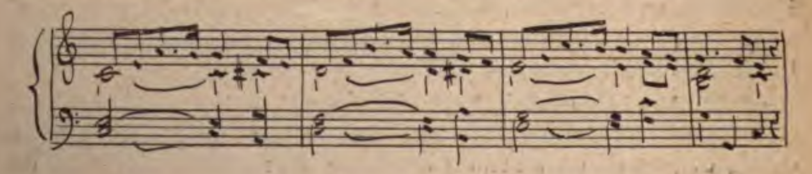


C'est qu'on obtient ainsi un effet très expressif. On dirait un personnage qui réitère, avec une exaltation croissante, la même affirmation autoritaire ou passionnée, et qu'à chaque fois il avance d'un pas, en une attitude de menace ou de défi. Qui ne se rappelle l'effet intense d'une telle gradation au V[e] acte des *Huguenots*, quand les martyrs redisent par trois fois, en montant d'un ton, le début du choral de Luther :



L'effet de cette modulation redoublée est indépendant du thème. Jouez ou chantez trois fois de suite le premier vers de *J'ai du bon tabac* en *fa*, en *sol*, puis en *la*, et vous donnerez l'impression grotesque d'un jeune coq qui se met en colère, et se dresse sur ses ergots en hérissant son plumage.

De tels effets sont naturellement d'un emploi rare, parce qu'ils sont violents. Lorsque la situation ne comporte pas tant d'énergie, il est préférable de procéder par une simple marche d'harmonie sans aucune modulation. Reprenons notre premier exemple :



Ainsi écrit, il n'exprime plus que la progression naturelle d'un sentiment normal.

On voit par ces exemples que la rudesse, la dureté, l'impression pénible produite par certaines combinaisons sonores n'est pas une raison pour les interdire. On peut avoir besoin d'une dureté; on peut vouloir produire une impression désagréable. Il ne faudrait donc pas enseigner, comme on le fait : Ceci est *défendu*, *permis* ou *toléré*. « En harmonie, disait Beethoven, tout ce qui n'est pas défendu par les commandements de Dieu et de l'Église est permis. »

Un bon traité *pratique* d'Harmonie devrait nous apprendre que tel intervalle, telle succession d'intervalles *nous impressionne de telle manière*. Un traité *théorique* d'Harmonie devrait faire connaître la raison explicative des impressions produites. En un mot, l'Harmonie musicale est une science psychologique. Cette science est loin d'être constituée; à peine est-il possible de l'entrevoir. Nous sommes trop mal informés de nos propres sentiments, trop impuissants à les saisir, à les reconnaître et à les nommer, trop ignorants de leurs causes et de leurs lois pour savoir comment on les excite, on les apaise. Le savoir dont Aman se vante, lorsqu'il dit d'Assuérus :

Je sais par quels ressorts on le pousse, on le mène,

est un savoir tout empirique, et les plus habiles manieurs d'hommes en sont là. Le phénomène proprement psychologique *son*, je veux dire la sensation auditive consciente, n'agit pas directement sur le phénomène psychologique *sentiment*; car, si cela était, le problème ne se poserait pas; un tel mode d'action n'aurait rien de mystérieux pour nous, puisque nous le saisirions immédiatement dans notre conscience. C'est dans les profondeurs de notre être inconscient, c'est-à-dire organique, et principalement nerveux, qu'il faut chercher la relation entre les sensations et les émotions, entre ce que nous *sentons* et ce que nous *ressentons*. Qu'on admette la théorie physiologique, d'après laquelle un sentiment n'est qu'un ensemble de sensations internes, — ou que l'on considère les sentiments comme des phénomènes spécifiquement distincts, mais d'ailleurs étroitement liés à des modifications viscérales, circulatoires, etc., et à des sensations internes, il faudrait, dans un cas comme dans l'autre, chercher comment et pourquoi certaines combinaisons sonores agissent sur les viscères, sur les vaisseaux, sur les centres moteurs. Nous connaissons encore mal les fonctions et même la structure de l'organe auditif; surtout, nous ignorons presque complètement les connexions des noyaux d'origine du nerf auditif avec les autres cen-

tres cérébraux. Une psychologie musicale serait donc aujourd'hui une entreprise prématurée.

Il est cependant possible de faire des observations intéressantes en abordant la question par les deux côtés qui s'offrent à nos prises, le son perçu, l'émotion ressentie, et en renonçant provisoirement à expliquer comment celle-ci est provoquée par celui-là. Sans pénétrer au cœur de la difficulté, c'est déjà beaucoup de la circonscrire. Helmholtz, dans sa *Théorie physiologique de la Musique*, a pris pour point de départ l'étude du son et de l'organe auditif, et a cherché à en tirer l'explication de certaines lois de la musique. Essayons à notre tour de prendre la question par le côté opposé, de noter l'émotion produite en nous par des fragments choisis dans les œuvres des maîtres, et de découvrir par quels procédés musicaux cette émotion est obtenue.

Pour cela, il faut d'abord diviser la question.

Tantôt la musique est expressive sans qu'on aperçoive aucun intermédiaire *conscient* entre le son et le sentiment. Schumann, ayant à exprimer, dans *le Paradis et la Péri*, l'angoisse d'un jeune homme qui meurt de la fièvre, fait entendre sans préparation cette dissonance hardie : en mineur, un accord de sixte de la médiante, avec retard simultané de la sixte par la quinte augmentée et de l'octave par la septième majeure :



L'effet est poignant. Ici, aucune idée, aucune image entre la perception du son et l'émotion qu'elle détermine. J'appelle musique *émotive* toute musique qui provoque ainsi l'émotion sans aucun intermédiaire conscient.

Tantôt, au contraire, la musique suggère une idée ou une image, et c'est cette image qui, à son tour, nous intéresse ou nous émeut. Ici, il faut encore distinguer entre la musique *imitative*, qui reproduit artificiellement les bruits de la nature, et la musique *descriptive*, qui suggère l'idée de choses visibles, de choses qui ne font pas de bruit, ou qui les suggère sans imiter le bruit qu'elles font.

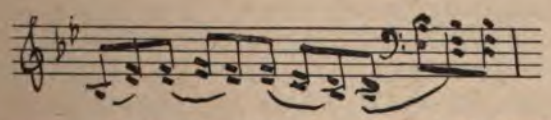
Les trois genres peuvent d'ailleurs se rencontrer dans le même

morceau, dans la même phrase et jusque dans le même accord. Mais en analysant un fragment musical jusqu'à le résoudre en ses *effets simples*, il sera toujours facile de dire de chacun d'eux s'il est imitatif, descriptif ou émotif.

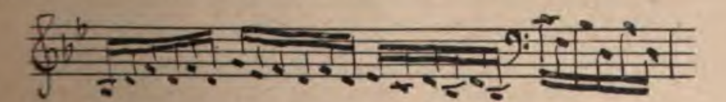
A vrai dire, si nous connaissions mieux le mécanisme neuro-psychologique de l'action des sons sur les sentiments, la différence entre la musique descriptive et la musique émotive ne paraîtrait peut-être plus aussi profonde; nous indiquerons nous-même, plus loin, comment l'étude de la première pourrait être un acheminement vers l'intelligence de la seconde. La distinction est néanmoins assez nette pour pouvoir être utilisée au moins provisoirement.

Les trois genres se trouvent réunis dans l'Andante de la *Symphonie pastorale*. Il s'intitule *Scène au bord du Ruisseau*. Naturellement, il s'agit d'une scène d'amour, thème éternellement jeune que tous les auteurs ont traité, qu'ils traiteront toujours, parce que les hommes ne se lasseront jamais de l'entendre. La mélodie se déroule avec abandon, dans l'ampleur d'une longue mesure à douze-huit, qui la laisse planer, et ne lui permet de prendre terre qu'à de longs intervalles, au bout de douze temps lentement battus. Cette mélodie éveille et exprime des sentiments; c'est de la musique *émotive*. Cependant le début de la phrase se compose de groupes de doubles croches, commençant après le frapper du 4e temps de chaque mesure, et séparés par de longs intervalles que l'accompagnement seul remplit. Ce sont des soupirs amoureux. Le chant qui suit n'a plus rien de descriptif.

L'accompagnement est de la description pure. Il s'énonce d'abord seul, et, par une double appoggiature sur chaque temps, marque ce quadruple balancement qui sera le rythme du morceau jusqu'à la fin :



Nous sommes prévenus par le titre qu'il s'agit d'un ruisseau. Nous n'avons donc pas de peine à reconnaître dans ces sons liés et soutenus, procédant par petits intervalles, les molles ondulations de l'eau. Puis, dès la seconde fois, et jusqu'à la fin, les accords de deux notes dont ce dessin se compose sont dédoublés



et les ondulations nous apparaissent comme plissées. Ici se présente un détail d'instrumentation que Gevaert appelle une « trouvaille des Muses ». Cet accompagnement, joué par la masse des seconds violons et des altos, est doublé au grave par deux violoncelles soli avec sourdine. La sourdine du violoncelle est peu employée dans l'orchestre. L'effet en est ici très délicat. Écoutez attentivement, et vous croirez voir les ondes et les plis de la surface se réfléchir dans la profondeur des eaux.

En même temps apparaissent des trilles des premiers violons — je ne parle pas de ces longs trilles d'une mesure qui marquent et prolongent chaque cadence; ceux-là appartiennent à la mélodie, et semblent un emprunt fait à Mozart, — mais de ces trilles d'un ou deux temps, qui çà et là courent sur le chant. Ce sont des frissons. Frissons des brins d'herbe, frissons du feuillage, frissons de l'eau courante, on ne saurait dire, mais qu'importe?

A fleur d'eau comme à fleur de peau,
Les frissons courent...
Ils rendent plus doux, plus tremblés,
Les aveux des amants troublés;
Ils s'éparpillent dans les blés
Et les ramures.

MAURICE ROLLINAT.

Frissons charmants sans doute, et combien différents de ceux du froid, de la fièvre ou de la peur! Différents aussi des frissons de la peau sous les caresses, des frissons des lèvres sous les baisers, qui sont plus lents, plus profonds et plus graves.

Voilà la musique *descriptive*.

Enfin, quand la phrase mélodique s'est déroulée dans toute son ampleur et s'achemine sans hâte vers la cadence finale, voici qu'elle reste suspendue [1]; l'accompagnement se tait aussi. Et l'on dirait que les amants, les yeux dans les yeux, se contemplent, ou, lèvres contre lèvres, se tiennent embrassés, en un silence qu'interrompt seul le chant des oiseaux dans le bois : alors, à deux reprises, la flûte, le hautbois et la clarinette font entendre le rossignol, la caille et le coucou, après quoi la mélodie conclut par la cadence attendue.

Voilà la musique *imitative*.

Disons d'abord quelques mots de la musique imitative.

L'imitation, même dans les arts du dessin, n'est jamais une fin,

1. La suspension n'a pas lieu sur un accord exigeant impérieusement une suite; cela eût signifié tout autre chose, à savoir que les amants ont été surpris par quelque visiteur indiscret. La phrase présente une modulation au ton de la dominante, et la suspension a lieu sur une cadence à la dominante de ce nouveau ton, cadence qui comporte naturellement un repos, mais n'a pas un sens conclusif, parce que c'est une cadence à la dominante, et parce que ce n'est pas le ton initial.

mais toujours un moyen. En musique, elle est un moyen tout à fait accessoire. Plus artificieuses qu'artistiques sont ces compositions où l'on entend le grondement du tonnerre, le fracas des vagues, le sifflement du vent. Le musicien y descend au rang du machiniste. J'ai connu, à Pau, un guitariste Espagnol d'une virtuosité vraiment extraordinaire; c'était un aveugle qui gagnait sa vie en donnant des leçons et en jouant à la terrasse des cafés. Nous le faisions parfois venir. Assis tout près de lui, car les sons de l'instrument sont faibles, nous écoutions son grand morceau : *la Bataille de Salamanque*. Il commençait par des appels de clairon, suivis d'une marche militaire. Puis il sonnait la charge, et nous décrivait la mêlée. Il ne se bornait pas à pincer les cordes, il les frottait, glissait dessus les doigts de la main gauche pendant qu'elles vibraient, les croisait l'une sur l'autre, utilisait jusqu'au bois de son instrument; et par toutes sortes de moyens ingénieux, il imitait le tambour, le canon, le cliquetis des armes, le sifflement des balles, le galop des chevaux, les plaintes des blessés, etc., après quoi

Comme il sonna la charge, il sonnait la victoire.

C'était amusant, cela n'avait rien d'artistique. L'imitation ne tient qu'une très petite place dans l'art musical. Bien que la musique ne soit qu'un bruit, elle n'imite qu'exceptionnellement les bruits naturels, même quand il s'agit de décrire des scènes de la nature. Il existe, dans les œuvres des maîtres, de beaux « orages », de belles « tempêtes »; elles sont *décrites* bien plus qu'imitées. Quand elle s'y rencontre, l'imitation y est discrète, et ne vaut que par la manière dont elle est amenée. L'orchestre ne simule pas le bruit du vent ou des vagues; il en dessine le mouvement. Il nous emporte éperdument dans un tourbillon de sons; il donne une âme aux éléments, et en exprime la rage hostile et folle, ou bien la grandeur imposante et sinistre. Il fait sentir, et, au besoin, il ferait voir, plutôt qu'il ne fait entendre.

Aussi est-il tout à fait inutile que l'imitation soit exacte; et, de fait, elle ne l'est jamais. Il suffit que les bruits imités soient reconnaissables; il suffit qu'ils le soient pour des auditeurs avertis par le programme. Un *tremolo* de contre-basse et de timbale rend très mal, mais assez bien, le grondement du tonnerre. Une gamme chromatique ne ressemble que de très loin au sifflement du vent, mais, pourvu qu'elle soit convenablement placée, il n'en faut pas davantage. « Oh! monsieur, cette symphonie pastorale! me disait une dame en sortant du concert; cet orage! ce chant des oiseaux! Comme c'est bien imité! » Encore une qui n'a pas compris, pensai-je en moi-même.

La musique émotive est l'essence même de l'art musical. Mais je n'en parlerai guère. Nous ne sommes pas encore en mesure de l'expliquer. Nous nous y acheminerons peut-être en essayant de pénétrer la psychologie de la musique descriptive. Comment, avec des sons, peut-on décrire des choses visibles? Quelles sont, à cet égard, les ressources de l'art musical, et quelles en sont les limites? Telle est la question que je me propose d'examiner.

Évidemment, la musique ne peut pas donner l'idée des formes visibles. Si parfois elle suggère des images d'objets figurés, c'est en vertu d'associations toutes contingentes. Comme l'expression verbale dans le langage ordinaire, l'expression musicale doit éveiller en l'auditeur une idée ou un sentiment déterminés, identiques pour quiconque n'est pas affligé de surdité musicale, et précisément l'idée ou le sentiment que l'auteur a voulu exprimer. On dit souvent que la musique est un art vague, et l'on veut même trouver dans ce qu'elle a d'indéfini, de mystérieux, le secret de son charme le plus captivant. Quelle erreur! La musique est un art précis, un langage adéquat — pour qui sait le parler et pour qui sait le comprendre. Elle dit avec exactitude et clarté ce qu'elle peut et doit dire. Mais elle ne dit pas tout. Elle ne nous apprend pas comment est fait le nez de Don Juan ou la bouche de Dona Elvire ; c'est affaire aux arts du dessin. Le peintre, en revanche, ne saurait faire parler ses personnages. Un portrait peut être « parlant » par sa physionomie ; il nous dit : Je suis gai ou je suis triste, — je vous aime ou je vous hais, — je suis bon ou méchant, noble ou vil, idéaliste ou sensuel, quelquefois avec une telle intensité d'expression qu'on s'étonne presque de ne pas entendre sa voix. Mais on ne l'entend pas. La musique nous la fait entendre. Personne n'a eu plus claire intelligence des limites des différents arts que Richard Wagner. Il a découvert que ces limites sont des frontières communes, et que, là où s'arrête le domaine de l'un, commence le domaine de l'autre.

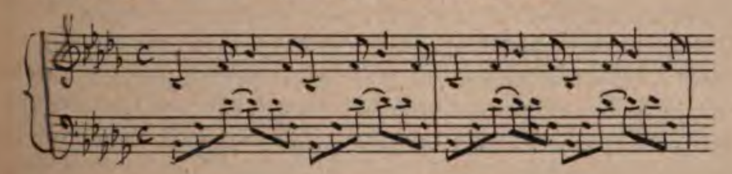
Puisque la musique ne peut pas figurer des objets, il est souvent nécessaire, dans les œuvres descriptives, que l'auditeur soit mis au fait par quelque indication. C'est naturellement le rôle des paroles dans la musique chantée, de l'action scénique dans le drame lyrique; dans la musique instrumentale, l'indication est donnée par une courte notice, par une épigraphe inscrite en tête de la partition, et fidèlement reproduite au programme, ou bien par un simple titre.

Mais, sans figurer les choses, la musique peut en décrire le mouvement. Deux sortes de moyens concourent à la représentation musicale du mouvement. Le premier est le rythme.

Toute succession de phénomènes peut être rythmée. S'il n'y a pas d'analogie entre un mouvement et un son, il peut y en avoir entre le rythme d'un mouvement et un rythme sonore. Or beaucoup de mouvements naturels sont rythmés, et la musique peut les décrire en imitant leur rythme. Les barcarolles et les berceuses sont des imitations musicales des oscillations de la barque et du berceau. Et l'imitation peut déjà, avec des moyens si simples, atteindre un haut degré de précision. Gabriel Fauré a écrit une pièce exquise sur une poésie de Sully-Prudhomme : *Les Berceaux*. Le chant nous parle des bateaux que la houle berce le long du quai et des berceaux que les femmes balancent à la maison; au moment de quitter le port, les grands vaisseaux

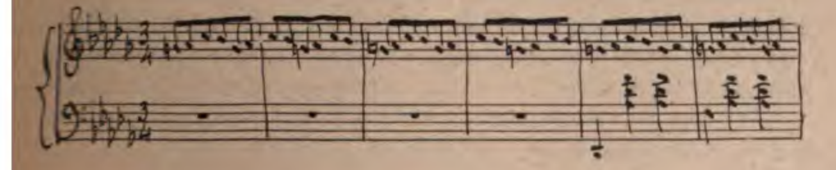
> Sentent leur masse retenue
> Par l'âme des lointains berceaux.

L'accompagnement imite le rythme du berceau :



et ce n'est pas un berceau quelconque; c'est le vieux berceau breton, en bois de chêne, en forme d'auge, qui repose sur le sol par deux ais arrondis; et comme les courbes en sont toujours mal ajustées, le mouvement n'est pas égal : un côté arrive avant l'autre au bout de sa course. La main gauche fait une syncope au milieu de la mesure, tandis que la main droite continue son élan, et voilà le rythme d'un vieux berceau breton parfaitement imité.

La valse en *ré* bémol de Chopin présente un curieux effet qui l'a fait surnommer la *valse du Chien*. Le dessin mélodique est un groupe de quatre croches répété un grand nombre de fois, et ce dessin à deux temps se joue sur l'accompagnement ordinaire de la valse à trois temps. Il y a donc deux rythmes qui ne concordent pas. On a trouvé que cela figurait le mouvement d'un chien qui saute pour attraper sa queue :



C'est, en effet, le mouvement d'un être qui tourne rapidement sur lui-même et revient à la même position par rapport à son corps, mais non par rapport à l'observateur. Telle ne fut pas, très probablement, l'intention de Chopin. Il a voulu exprimer le tournoiement, et aussi le vertige d'une valse si rapide qu'on ne saurait la danser qu'en imagination.

Le second moyen dont la musique dispose pour décrire le mouvement est l'ordre et la grandeur des intervalles mélodiques. Sur la portée, la mélodie figure aux yeux un dessin simultané, une arabesque qui monte, descend, remonte, par des inflexions molles ou brusques, graduées ou soudaines. Chantée ou jouée, la mélodie figure à l'oreille un dessin successif, une arabesque qui se meut. On dit *monter* et *descendre* une gamme; on appelle les sons *hauts* ou *bas*; la voix de femme la plus aiguë s'appelle *soprano* ou *dessus*; la voix la plus grave de l'homme s'appelle *basse*. Les sons *graves* ont été ainsi nommés par les Grecs, parce qu'ils paraissent lourds et tendent vers le bas. Il semble que les sons soient soumis à l'action de la pesanteur, que les uns s'élèvent et que les autres tombent. Je relève dans Baudelaire une expression caractéristique. Il s'agit du Prélude de *Lohengrin*. « Je me souviens, écrit-il, que, dès les premières mesures, je subis une de ces impressions heureuses que presque tous les hommes imaginatifs ont connues, par le rêve, dans le sommeil. Je me sentis *délivré des liens de la pesanteur*[1]. » Nous savons, en effet, que Wagner a voulu figurer, dans les plus hautes régions des espaces célestes, l'apparition des anges qui apportent à la terre le Saint-Graal. Et ce sont des notes suraiguës, des sons harmoniques des violons, puis une espèce de chœur, joué exclusivement par les violons, divisés en huit parties, dans les plus hautes notes de leurs registres. La descente sur la terre du chœur céleste est rendue par des sons de plus en plus graves, comme la disparition progressive de ces sons graves représente sa réascension vers les régions éthérées.

Les sons paraissent monter ou descendre; c'est un fait. Il est difficile de l'expliquer. On a essayé d'y voir une habitude dérivée de la notation usuelle qui représente la hauteur des sons par la position des points sur la portée. Mais l'impression est trop profonde et trop générale pour s'expliquer par une cause si superficielle et si récente. Serait-ce que les sons aigus sont ordinairement produits par des corps petits et légers, les sons graves par des corps volumineux et lourds? Mais ce n'est pas toujours vrai. On a dit encore

1. *L'art romantique*, p. 215.

que les sons aigus viennent ordinairement, dans la nature, d'objets haut placés, tandis que des sons graves sortent des cavernes, des lieux bas et profonds. Mais le tonnerre se fait entendre dans le ciel, le murmure d'une source, le chant d'un grillon sortent de terre. Dans la voix humaine, a-t-on dit encore, les notes graves semblent résonner dans la poitrine, les notes aiguës dans la tête. Tout cela n'est pas satisfaisant. On n'explique pas, par ces rapprochements grossiers, une impression qui est très précise, sensible même pour de petits intervalles, plus sensible (le fait a son importance) pour un intervalle de demi-ton que pour un intervalle d'octave. Il est probable que la véritable explication se trouvera dans les connexions encore mal connues des éléments de notre appareil nerveux.

Presque toutes nos émotions tendent à déterminer en nous des mouvements. Mais l'éducation nous rend économes de nos actes. La plupart de ces mouvements sont réprimés, surtout chez l'homme adulte et civilisé, comme nuisibles, dangereux ou simplement inutiles. Il en est qui ne s'achèvent pas, d'autres se réduisent à une faible incitation à peine perceptible au dehors. Il en reste encore assez pour constituer tout ce qu'il y a d'expressif dans nos gestes, dans notre physionomie, dans nos attitudes. Les intervalles mélodiques ont éminemment cette propriété de provoquer des impulsions de mouvement qui, même réprimées, laissent en nous des sensations internes et des images motrices. On pourrait étudier expérimentalement ces faits si l'on avait à sa disposition un être humain que des circonstances particulières, sans altérer ses sensations ni leurs réactions motrices, rendraient tout spontané, comme un automate sentant, qui n'aurait pas de mouvements intentionnellement produits ni intentionnellement réprimés. A ce titre, les réactions motrices provoquées par les intervalles mélodiques chez un sujet hypnotisé peuvent être fort instructives.

Mais il faut être extrêmement circonspect à l'égard de toutes les expériences d'hypnotisme. L'interprétation en est *toujours* suspecte; on n'est jamais sûr que l'opérateur se soit suffisamment prémuni contre les suggestions involontaires. Pour moi, je ne saurais être convaincu que par des expériences faites par moi, sans aucun témoin, sur un sujet qui n'aurait jamais été endormi par aucun autre, — et encore! Bien entendu, je n'aurais pas le droit de prétendre que mes résultats fussent acceptés par autrui. Une conviction scientifique ne doit pas être un acte de foi.

Et quand il s'agit d'expériences pratiquées par M. le colonel de Rochas, avec quelle réserve ne convient-il pas de les accueillir! Il nous prévient lui-même que son sujet est « entraîné », qu'il l'a pro-

mené dans les ateliers des sculpteurs et des peintres et jusque dans des soupers d'artistes et de journalistes. Il proteste contre la malheureuse idée qu'eut un de ses amis de le produire en public, mais il nous raconte lui-même une série d'exhibitions préparées et plus ou moins théâtrales. Puis j'avoue qu'en présence d'un homme qui se montre si pressé de faire intervenir la science des brahmes et des mages, le « corps astral » et « l'extériorisation de la sensibilité », je ne me sens pas sur un terrain solide.

Aucune expérience d'hypnotisme ne saurait être admise comme une preuve scientifiquement valable; mais toute expérience d'hypnotisme mérite d'être recueillie et examinée à titre de renseignement. Or, dans celles de M. de Rochas, il y a au moins un fait intéressant.

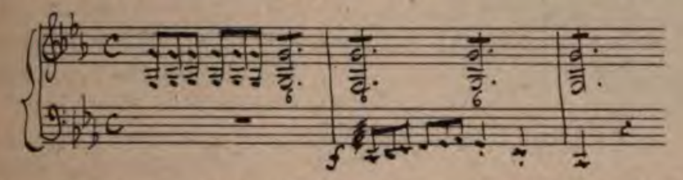
Les sons de la gamme déterminent chez Lina, son sujet, des réactions motrices constantes. Ces réactions sont indépendantes de la hauteur absolue des sons (sauf pour les sons très aigus et très graves); elles dépendent uniquement des degrés de la gamme, ce qui concorde avec les principes essentiels de la musique. Si on joue ou chante lentement une gamme ascendante, celle d'ut majeur par exemple, le premier son provoque un frémissement du corps tout entier, notamment des pieds. Avec le *ré*, ce frémissement se localise dans les genoux et les cuisses; avec le *mi* dans l'abdomen. Le *fa* et le *sol* amènent des mouvements des mains et des bras. Le *la* agit sur le thorax et les épaules. La note sensible détermine invariablement un frémissement des lèvres. Si on continue à monter une seconde gamme, il y a d'abord un moment de confusion, puis la même série de réactions s'observe. En redescendant la gamme, on retrouve les mêmes manifestations dans l'ordre inverse, et la tonique grave détermine un frémissement des pieds [1].

Ces expériences ont porté sur un sujet unique [2]; on ne peut se risquer à en tirer des conclusions, et surtout gardons-nous d'édifier une théorie. Cependant j'observe sur moi-même certains faits concordants. L'introspection, même en psychologie expérimentale, est encore le guide le plus sûr. Il y a des dessins mélodiques qui vous labourent les entrailles, qui vous secouent des pieds à la tête. Dans l'accompagnement du *Roi des Aunes*, la main droite fait entendre

1. Voir de Rochas, *Les sentiments, la musique et le geste*, in-4°; Grenoble, Falque et Perrin, 1900.

2. M. Dauriac a pu observer sur d'autres sujets des faits concordants, mais ils ne se rapportent pas à la localisation des sons de la gamme. Voir *Revue philosophique*, octobre 1900.

des notes répétées : c'est le frisson, ou plutôt c'est le tremblement de la fièvre, qui se confond ici avec le tremblement de l'épouvante; cependant la main gauche fait une gamme qui part de la tonique pour aboutir à la dominante après avoir touché la sus-dominante :



il me semble sentir quelque chose qui court en moi *depuis les pieds jusqu'au thorax*; et quand un instant après le même passage est répété *pianissimo*, je sens le même frisson, mais plus profond, plus intérieur, dans les moelles.

Je ne suis pas convaincu, pourtant, que les degrés de la gamme aient, pour ainsi dire, chacun son siège déterminé dans notre corps, et s'échelonnent régulièrement depuis les pieds jusqu'aux lèvres. Ce qui me paraît plus certain, c'est qu'ils ont une relation, encore bien obscure, avec nos sensations d'équilibre, si obscures elles-mêmes. Au cours des mouvements si variés que nous exécutons, nous changeons constamment la position de notre centre de gravité; cependant nous gardons notre équilibre par des compensations appropriées, inconsciemment guidés par des sensations presque insaisissables. Il paraît y avoir une relation entre ces sensations et les degrés de la gamme. L'une des premières questions à résoudre, en psychologie musicale, serait celle-ci : Comment se fait-il qu'il y ait une note de la gamme, et une seule, la tonique, un accord et un seul, l'accord de tonique, qui donne l'impression d'un sens achevé, si bien qu'il est impossible de s'arrêter définitivement sur une autre note ou sur un autre accord? — C'est, à mon sens, que cette note et cet accord répondent à une sensation ou à un sentiment d'équilibre stable et de repos, tandis que les autres répondent à des sensations de mouvement. Le musicien qui nous remue, qui nous agite, qui nous fait prendre une série d'attitudes — réelles ou imaginaires — ne peut pas nous abandonner sans nous avoir ramenés à une attitude de repos.

Je suis arrivé à ces vues par des considérations purement musicales, en cherchant à résoudre des fragments harmoniques et mélodiques en leurs *effets simples* et en analysant les impressions ressenties; et il se trouve qu'elles sont de nature à apporter quelque lumière à deux faits auxquels je n'avais pas d'abord songé : le premier, c'est l'étroite relation de la musique avec la danse; le

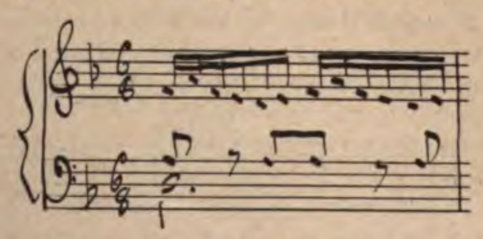
second, c'est que les canaux semi-circulaires, qui semblent jouer un rôle important dans notre sens de l'équilibre, sont unis à l'oreille interne au point de ne faire avec elle qu'un seul et même organe.

Un dessin mélodique donne l'idée d'un mouvement parce qu'il nous incite nous-mêmes à nous mouvoir. Littéralement, la musique ne peut décrire les choses visibles, mais elle les suggère; elle les suggère par leur mouvement, en déterminant en nous la velléité d'exécuter un mouvement semblable.

Les effets du dessin mélodique se combinent avec ceux du rythme. Le berceau se soulève et redescend sous la main qui le balance, et l'accompagnement de Fauré (voir ci-dessus) passe du grave sur le temps fort à l'aigu sur le temps faible. Il en est de même dans toutes les *berceuses* et dans les *barcarolles*. La valse de Chopin décrit, par son rythme, le mouvement du chien qui tourne; le dessin mélodique, lui aussi, tourne autour de la dominante, la prenant par-dessus et par-dessous alternativement, en évitant de l'attaquer sur le temps fort.

Le rythme à trois temps convient pour décrire un mouvement circulaire. Au temps fort, le corps pose; au temps faible, il se soulève; dans le rythme ternaire, il se soulève deux fois avant de retomber. Si les trois temps sont divisés et font entendre six notes égales, le mouvement commence à paraître continu, et il est circulaire si le dessin mélodique revient sur lui-même en formant un circuit fermé. Il ne reste plus qu'à éviter le *point mort*. Pour cela, le dessin mélodique, arrivé au temps fort, doit avoir du mouvement pour le dépasser : on fera donc en sorte que le temps fort ne coïncide ni avec la note la plus grave, ni avec les notes qui donnent l'impression du repos, comme la tonique et la dominante.

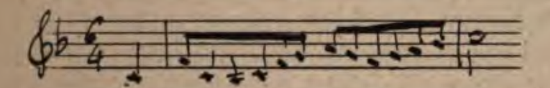
C'est ainsi que Schubert a figuré le mouvement du rouet :



Dans cette pièce, la description d'une chose matérielle est un puissant moyen d'expression morale. Marguerite, en filant, songe à son rêve, à la passion qui la trouble, et son chant s'exalte progressivement jusqu'au cri, puis elle se calme et revient à son travail.

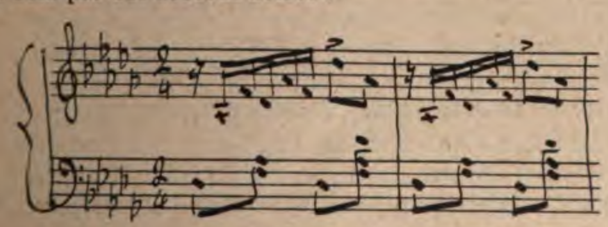
Pareillement le rouet s'agite et s'emporte, puis s'arrête brusquement pour reprendre un mouvement plus modéré.

La puissance descriptive du dessin mélodique est si réelle, elle obéit à une logique si précise que les compositeurs rencontrent les mêmes dessins quand ils veulent décrire les mêmes choses. On sait que la fée Mélusine est une sorte de sirène, une fée des fontaines et des cours d'eau, tantôt femme et tantôt poisson. Mendelssohn, dans son ouverture intitulée *Mélusine*, a figuré par le dessin suivant le mouvement ondoyant de cet être fantastique :



Wagner, dans la première scène de l'*Or du Rhin*, nous fait assister, dans les profondeurs du fleuve, aux ébats d'êtres analogues, les *Nixes* ou *Filles du Rhin*. L'orchestre, pendant toute la scène, fait sentir les ondulations du fleuve, et chaque fois que l'une ou l'autre des Nixes traverse, descend ou remonte en nageant, pour aguicher le Nibelung ou pour le fuir, son mouvement s'accompagne, à l'orchestre, précisément du même dessin mélodique. Wagner, avec son imagination musicale si féconde, n'avait certes pas besoin de faire des emprunts à ses devanciers; en tout cas, l'auteur du *Judaïsme dans la musique* ne se serait pas adressé à Mendelssohn. C'est là une simple rencontre, qui s'explique par l'identité du mouvement à exprimer.

Cependant l'eau qui coule a été décrite de mille manières différentes; il ne faut pas s'en étonner : l'eau a mille manières de couler. Le ruisseau de la *Symphonie pastorale* est presque une rivière, aux eaux molles et lentes. Dans la *Truite* de Schubert, c'est l'eau vive, alerte d'un torrent de montagne. En courant sur son lit de pierres, elle se creuse de plis profonds, se hérisse de crêtes saillantes, et ces plis et ces crêtes se croisent obliquement en miroitant. Schubert a rendu cela par des accords brisés :



Haydn, décrivant la création des eaux, nous fait voir successive-

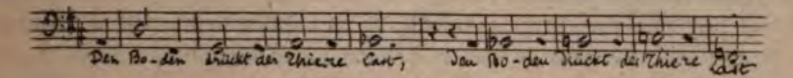
ment le mouvement tumultueux des flots de la mer, le cours lent et calme des fleuves, puis, en une des pages les plus charmantes qu'il ait écrites, le ruisseau joyeux d'un vallon paisible. La mélodie, chantée par une voix de basse, avec des réponses des flûtes, du hautbois et des violons, exprime le charme et la paix du paysage; de longues notes tenues des cors contribuent encore à l'effet. Tout cela est de la musique émotive. Mais que signifient ces triolets des premiers violons? le murmure, le babillage du ruisseau? L'imitation serait vraiment par trop lointaine. Non, c'est le mouvement alerte et doux de l'eau qui court, ou, ce qui revient au même, les jeux de la lumière sur sa claire et mobile surface.

On est souvent tenté de voir une imitation là où il y a, en réalité, description. L'accompagnement du *Tilleul*, de Schubert, imite-t-il, par ses accords de sixte en triolets, le bruissement du feuillage? Écoutez un tilleul agité par la brise, et la musique de Schubert, et vous verrez qu'il n'y a aucun rapport. Mais vous reconnaîtrez le mouvement doux, fin, profond des feuilles d'un arbre touffu et frissonnant.

La musique peut décrire des mouvements plus complexes. Haydn, dans les *Saisons*, nous montre les tours et les retours du chien de chasse qui quête deci, delà, jusqu'au moment où il arrête, puis le départ de l'oiseau qui s'envole. C'est tout à fait saisissant, et, même sans paroles, avec un simple titre, on comprendrait. Elle peint aussi les mouvements humains. Dans le *Messie*, Haendel écrit un court récitatif sur ces paroles : « Et tous ceux qui le voyaient se moquaient de lui et le persiflaient, et *hochaient la tête*, et disaient : » (suit un chœur fugué : Si tu es le fils de Dieu, descends donc de cette croix!). Ce récitatif est accompagné de traits des instruments à cordes qui rendent les convulsions du rire et les haussements d'épaules. Il est impossible de s'y méprendre. Le traducteur français a remplacé l'expression « hochaient la tête » par « haussant les épaules ». Ce n'est pas une inexactitude.

Dans le même oratorio se trouve un chœur sur ces paroles : « Leur renom se répandit en tout pays (il s'agit des apôtres), et leur parole à toutes les extrémités du monde. » La dernière partie de la phrase se chante sur une gamme ascendante puis descendante, énoncée d'abord par les ténors, reprise en style fugué par chacune des autres parties tour à tour, puis par plusieurs parties ensemble, par mouvement direct, par mouvement contraire, donnant une impression de flot qui se répand, de marée montante qui va inonder toute la terre; et voilà traduite sous une forme concrète et visible cette idée abstraite : la propagation de la foi.

Je ne prétends pas que la peinture du mouvement épuise toutes les ressources de la musique descriptive. On peut utiliser des analogies plus ou moins lointaines. Des sons graves, forts et prolongés conviennent lorsqu'il s'agit de corps lourds, gros, massifs. C'est sur les notes les plus graves d'une voix de basse que, dans la *Création*, Haydn nous parle du gros bétail foulant le sol d'un pas pesant :



pendant que les instruments à archet accompagnent sur la quatrième corde.

Des notes aiguës et brèves représentent des corps petits et légers. A. Georges décrit la *Poussière* par des notes piquées (sauf au dernier couplet où l'accompagnement figure le mouvement tourbillonnant de la poussière). Dans l'Orage de la *Symphonie pastorale*, des notes piquées représentent les larges gouttes de la pluie, et ces notes ne forment aucun dessin, de même que les gouttes de pluie tombent sans ordre. Ce n'est plus une averse d'été, mais une monotone pluie de printemps, rayant finement l'espace, qu'A. Georges a décrite par des notes aiguës en batterie :



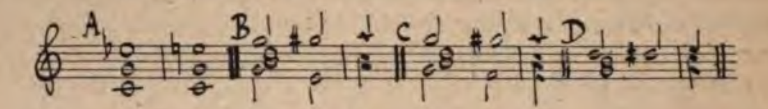
Le final de la *Walkyrie* nous fait voir des nuages d'étincelles par des notes piquées très aiguës et très rapides :



et le passage des étincelles aux flammes, rendues un peu plus loin par de rapides arpèges, est parfaitement intelligible.

On pourrait multiplier les exemples. Il faudrait faire une étude

spéciale d'un procédé de description, presque aussi important à lui seul que le dessin musical du mouvement : la peinture musicale de la couleur par l'harmonie et l'instrumentation. Mais nous touchons ici à un sujet très vaste qu'il n'est possible que d'effleurer. On compare ordinairement la mélodie au dessin, l'harmonie au coloris; les Allemands appellent les timbres les *couleurs des sons*, *Klangfarben*. Rien n'est plus juste. On dit qu'une musique est « colorée » quand elle présente une grande variété de sonorités brillantes, « grise » quand elle est faite de sonorités effacées et monotones. Je ne veux citer, à ce sujet, qu'un seul exemple. L'altération ascendante d'une des notes de l'accord parfait produit l'impression du passage de l'ombre à la lumière, ou d'une lumière faible à une lumière plus vive. L'accord majeur succédant à l'accord mineur (ex. A) peut être considéré comme une altération ascendante de la médiante; or on sait que le majeur est clair et que le mineur est sombre. L'altération de la tonique donne l'accord de quinte diminuée qu'on peut transformer en septième de dominante (ex. B) ou en septième diminuée (ex. C.) par l'adjonction d'un quatrième son. L'altération de la quinte donne l'accord très brillant de quinte augmentée (ex. D) :



Dans tous ces cas, le second accord est éclatant relativement au premier.

Un fragment de chœur des *Saisons* de Haydn nous offre une application de ces principes; les huit premières mesures de ce chœur (n° 12 de la partition) décrivent le lever du soleil. Comme il s'agit de quelque chose qui monte, les parties supérieures procèdent par progression ascendante. L'intensité croissante de la lumière est représentée par un *crescendo* : les instruments entrent les uns après les autres; il en est de même des trois voix *soli*; le chœur éclate avec toute la masse orchestrale au moment où l'astre paraît. Mais c'est surtout le choix des accords qui dépeint l'éclat grandissant du jour : l'harmonie est faite d'une série de modulations passagères amenées par des altérations d'accords de quinte, portant tantôt sur l'un, tantôt sur l'autre de leurs intervalles.

Cette analogie des sons et de la lumière ne semble pas s'expliquer par les faits connus d'*audition colorée*, car ils sont exceptionnels, variables d'un sujet à l'autre, et résultent d'associations tout accidentelles. Il s'agit ici, au contraire, d'impressions communes et

constantes. La relation entre le son et la couleur a vraisemblablement pour intermédiaire des sensations internes, conscientes ou subconscientes. Les divers accords, les divers timbres nous affectent et nous impressionnent de diverses manières; il en est de même de l'ombre, de là lumière et des couleurs. Il paraît y avoir analogie entre les sensations et sentiments vagues et profonds qu'éveillent en nous les sensations auditives d'une part, et d'autre part les sensations visuelles.

Il est certes difficile, mais combien il serait intéressant d'étudier le subtil mécanisme de ces relations entre le sens auditif, et les sensations de couleur et de mouvement. C'est, au fond, presque toute l'esthétique musicale. C'est plus encore; car, ainsi que le remarque avec raison Helmholtz : « Il y a peu d'exemples qui se prêtent plus que la théorie des gammes et de l'harmonie à élucider quelques-uns des points les plus obscurs et les plus difficiles de l'esthétique générale. » Ce n'est pas encore tout; l'intérêt de ces questions ne se borne pas à l'esthétique. Les problèmes psychologiques que nous avons touchés ici sont considérables. Notamment la relation entre les sensations musicales et les sensations d'équilibre et de mouvement se rapporte au problème de la perception de l'espace, et c'est peut-être l'une des meilleures manières, en tout cas c'est une manière assez neuve d'aborder ce problème.

L'esthétique musicale est aussi une bonne méthode pour étudier la psychologie des sentiments. Cette étude sort des limites que nous nous sommes tracées. C'est surtout la musique émotive qui pourrait sur ce point éclairer les recherches des psychologues. Mais on peut se demander si la musique *émotive* est essentiellement différente de la musique *descriptive*. La musique nous *émeut* surtout parce qu'elle nous *remue*, au sens le plus littéral du mot. La véritable distinction entre l'une et l'autre, c'est que la première est *subjective*, et ne nous fait rien chercher au delà des impulsions de mouvement qu'elle provoque en nous; la seconde, au contraire, nous excite à *objectiver* nos images motrices pour en faire des mouvements d'objets extérieurs, objets que la musique ne saurait figurer, mais qui nous sont indiqués par les paroles, par une épigraphe ou par un titre.

EDMOND GOBLOT.

REVUE GÉNÉRALE

LE MOUVEMENT PÉDOLOGIQUE ET PÉDAGOGIQUE

I. *Pédologie* : A. Binet, *L'Année psychologique* 1900 (Mémoires originaux et comptes-rendus pédologiques). — J.-W. Deahl, *Imitation in Education*. Br. 101 p., New-York, 1900. — *Rivista di Filosofia, Pedagogia e Scienze affini*, août-décembre 1900. — *Die Kinderfehler*, 5ᵉ année, 1ᵉʳ, 3-5ᵉ fascicules, 6ᵉ année. — *Rev. int. de Pédagogie comparative*, janvier 1901. — *Bulletin de la Société libre pour l'étude psychologique de l'enfant*, octobre-janvier 1901. — *Paidology*, éd. par O. Chrisman, fasc. 1-3, juillet-janvier 1901, 299 p. — G. Cesca, *Principii di pedagogia générale*, 1 vol. 172 p., 1900.

II. *Pédagogie* : M. Mauxion, *L'Education par l'instruction et les théories pédagogiques de Herbart*, 1 vol., 187 p., in-18, Paris, 1901. — G. Gentile, *L'Inseignamento della Filosofia ne Licei*, 1 vol. 235 p., Milan, 1900. — M. Bernès, *L'enseignement moral social dans l'Enseignement secondaire en France* (In *Ens. second.*, nov.-décembre 1900). — Darlu. *L'Université et la République* (In *Rev. Parlem.*, déc. 1900). — G. de Greef, *Problèmes de philosophie positive : l'Enseignement intégral*, 1 vol. in-18, 169 p., Paris, 1900. — H. Marion, *Psychologie de la Femme*, 1 vol. in-18, 307 p., Paris, 1900. — F. Buisson, *La Religion, la Morale et la Science : leur conflit dans l'éducation contemporaine*, 1 vol. 263 p., Paris, 1900.

Dans le discours qu'il prononçait à l'ouverture du dernier congrès international de psychologie [1], M. Ribot notait en quelques traits fort exacts l'importance et la direction prises par les recherches sur la psychologie de l'enfant. Malheureusement le progrès en cet ordre d'études continue à s'affirmer surtout hors de France : les craintes que nous exprimions ici même [2] il y a déjà longtemps paraissent trop justifiées et la contribution apportée par notre pays au développement de la pédagogie objective et théorique ou pédologie reste bien insuffisante [3].

1. Voir *Revue scientifique* du 22 septembre 1900 et *Revue philosophique* de novembre 1900.
2. *Revue philosophique* de juillet 1895.
3. Relevant le maigre bilan « des communications pédagogiques faites au Congrès », M. Marillier doit conclure à regret « que nous ne nous occupons guère en France de la psychologie de l'enfant » (*Bulletin de la Société pour l'étude*, etc., n° 2, p. 33). Comparez la Bibliographie des récents travaux pédologiques aux américains in *Paidology* (janvier 1901), l'excellente Revue que vient de fonder O. Chrisman, l'infatigable fondateur et vulgarisateur de la pédologie en Amérique.

I

Pourtant le laboratoire de psychologie physiologique de la Sorbonne nous fournit encore cette année quelques travaux de pédologie. Ils ont le double mérite d'être à peu près les seuls que l'École française ait produits et de démontrer une fois de plus l'intérêt scientifique et pratique des recherches dont l'institution s'impose dans toutes les universités.

M. Binet reprend et complète son étude[1] sur la consommation du pain dans ses rapports avec le travail intellectuel, étude que nous avions discutée ici même. Pouvait-on admettre comme une loi démontrée le rapport établi par M. B. entre l'accroissement du travail intellectuel et le ralentissement de l'appétit, ayant pour conséquence celui de la nutrition? Nous avions noté la rareté et la confusion des documents présentés, l'omission des conditions concordantes et sans doute influentes (variations de température, saisons, menus, différences d'études, examens préparés, etc.), qui risquaient de fausser les résultats obtenus. Cette fois on ne présente encore qu'une seule feuille de documents, mais détaillée avec soin et accompagnée de graphiques très clairs. On précise maintenant les relations que nous avions prévues et que l'observation vérifie entre la consommation du pain d'une part et l'état du ciel, les variations de température, l'influence des sorties, des promenades, des exercices de gymnatique. Celle des jours de composition donne lieu aussi à des constatations précises dont il faudra désormais tenir grand compte. Voilà jetée sur les alentours de la question une lumière nouvelle et précise. — Mais l'hypothèse principale, énoncée dogmatiquement sous forme de loi, est-elle vérifiée?

M. B. doit constater, confirmant sur ce point les faits observés par nous-mêmes, que, les jours de composition, la moyenne de consommation augmente, « résultat qui, dit-il, n'est point d'accord avec nos prévisions ». Tout en notant une diminution sensible en juin et juillet, il ajoute que « les chiffres sont trop peu nombreux pour permettre de prendre une conclusion ferme » et il reconnaitra finalement « qu'il est très vraisemblable que le travail intellectuel de préparation des examens diminue la consommation du pain ». Il n'est donc plus question de loi : en déclarant qu'il aboutit « à une vraisemblance » plutôt qu'à une démonstration, M. B. confirme pleinement notre propre dire, à savoir que, dans l'état actuel de nos connaissances, on ne peut formuler aucune loi sur les rapports du travail intellectuel des normaliens et de l'appétit. Nous ne soutenons pas du tout la thèse contraire, que nous prête gratuitement M. B., mais nous disons qu'en une

1. Voir notre analyse et discussion, in *Revue phil.*, nov. 1898, *Année psychologique*, 1899, et *Rev. phil.*, juin 1900, p. 634-5.

matière aussi complexe il faut, avant de dogmatiser : 1° poser nettement le problème; cherché 2° pousser l'analyse des concomitants aussi loin que possible, — et le mémoire actuel de M. B. nous donne sur ce point un commencement de satisfaction; 3° réunir des documents nombreux, et M. B. prépare de nouveaux mémoires. Après les travaux de Chauveau et de ses élèves sur l'Énergétique musculaire, ceux de Lugaro, Vas et Pugnot sur les modifications des cellules nerveuses qui deviennent sous l'influence de la fatigue hypochromatisées et hypochromophiles, après les expériences concluantes de Manouclian sur l'atrophie et le renflement en boules des dentrites des cellules pyramidales de l'écorce après épuisement, il ne s'agit pas sans doute d'établir que le *surtravail*, physique ou intellectuel, détermine une dystrophie profonde. Il est évident que, si la préparation à un examen entraîne nécessairement le surmenage, il se produit un ralentissement de la nutrition, et cette conséquence rationnelle on la confirme en fait par les constatations que fournissent les documents relatifs à la consommation du pain. Mais ce raisonnement implique deux postulats contestables : 1° la préparation à un examen — il ne s'agit pas de concours, — dans une école bien organisée et qui peut espacer le travail en trois années, n'exige pas nécessairement un surmenage, au moins en ce qui concerne les bons élèves. Quant aux autres, qui ont peu ou point travaillé, ils ont des réserves de force — et il n'est pas évident que le coup de collier final « doive les épuiser »; 2° en admettant que la diminution de l'appétit soit prouvée, puisque le surmenage intellectuel peut n'être pas nécessairement en cause, pourquoi n'attribuerait-on pas une influence à l'émotion, d'autant plus profonde que le candidat est un émotif ou, ayant moins travaillé, redoute davantage un échec? Est-ce que la crainte et le cortège affectif qui l'accompagne et le suit ne vont pas produire des effets sensibles d'inhibition? L'*examinite*, pour ne pas figurer dans les recueils nosographiques, n'est pas un mal réel et redoutable?

Et ce facteur émotif n'est-il pas distinct du facteur intellectuel? Il faut l'isoler si vous voulez faire admettre que la diminution de l'appétit a pour seule cause la fatigue intellectuelle. Donc orienter les recherches en vue d'établir une loi entre la nutrition et le travail intellectuel de préparation à un examen, c'est mal poser la question. — M. B. était mieux inspiré quand il visait à utiliser ses documents pour rechercher les effets du travail prolongé sur la nutrition. Pourtant il faut encore éviter une équivoque : si les effets du travail prolongé étaient nécessairement épuisants, il n'y aurait pas d'éducation possible. D'après la théorie très vraisemblable de Tanzi, les prolongements des cellules nerveuses soumises à un travail répété s'allongent et entrent plus facilement en relation avec les arborisations terminales des neurones voisins. Les contacts anciens sont mieux assurés et de nouveaux s'établissent, et, par suite de ces modifications histologiques d'un organe, considéré dans cette hypothèse comme essentiellement malléable, selon le mot de Mathias Duval, le progrès est possible. Cette

hypertrophie d'ordre physiologique n'exige-t-elle pas un déploiement d'*activité* qui doit, ce semble, accroître, et non diminuer l'appétit, comme tendent à le prouver des faits dont M. B. ne tient pas compte et que nous avons rapportés [1] ?

Quel que soit le sort définitif réservé à la théorie du neurone indépendant, provisoire comme toutes les hypothèses, ajoutons que l'ancienne psychologie avait depuis longtemps, en utilisant l'introspection, noté ces effets de l'exercice, que la méthode objective explique et confirme. Sur ces transformations cellulaires fonctionnelles qui doivent plutôt entrainer une suractivité de la nutrition, les expériences de M. B. sur l'attention fournissent de nouvelles et utiles indications et il faudra être solidement documenté pour soutenir cette thèse originale que le travail intellectuel prolongé ralentit l'appétit. — étant bien entendu que l'exercice n'est pas la fatigue, qu'on ne doit pas équivoquer sur l'épithète « prolongé » — qu'on peut travailler pendant toute une année scolaire sans être fatigué si l'emploi du temps est bien ordonné. Sinon la question ne se pose plus, elle est depuis longtemps résolue, la fatigue intellectuelle est la plus déprimante de toutes[2]. Et, pour l'instant, M. B. le reconnait d'ailleurs, la documentation est insuffisante, la diminution progressive ne ressort pas de l'examen de l'unique tableau étudié. Serait-elle établie qu'elle ne prouverait pas grand'chose parce que l'appétit et la nutrition font deux, le bilan de cette dernière s'établissant vraiment par les variations de croissance et de poids[3], et surtout parce qu'on donne la moyenne, non de totaux composés d'éléments comparables, mais de véritables mosaïques. Toutes les observations ont été faites en bloc sur des jeunes gens qui, pour être tous normaliens, ne représentent pas moins chacun des individualités qu'il fallait examiner au point de vue de la propathie ou de l'antipathie à l'inappétence. Ils sont d'âges différents : les uns sont en pleine croissance, et l'on connait l'influence par déminéralisation qu'exerce la fièvre de croissance, même bénigne. Les autres approchent de la vingtième année, et la moyenne qu'on nous propose, indépendamment des inconvénients que Cl. Bernard reprochait à toute moyenne phy-

1. Voir *Revue phil.* de nov. 1898.

1. Voici un auteur qui prend « un élève vanné » et il croit utile et nouveau de constater au dynamomètre que ce « vanné éprouve une grande diminution de force musculaire » : le contraire eût été miraculeux. Seulement il identifie « le vannage » au travail prolongé et croit voir dans ses expériences un moyen de mesurer l'effet du travail intellectuel prolongé sur la force musculaire. Dans l'espèce il ne s'agissait pas d'une prolongation mais d'un excès de travail — et la communication dont nous parlons prouve uniquement qu'un excès de travail est fatigant —, ce qui est incontestable, bien que la résistance des nerfs paraisse de beaucoup supérieure à celle des muscles (voir l'analyse du Mémoire de Joleyko, in *Rev. phil.*, mars 1901).

2. M. B. s'est d'ailleurs préoccupé de ce point : il a constaté que 27 élèves de 2e année ont, du 6 mai au 21 juillet 1900, perdu en moyenne 2 k. 180, soit environ 33/1000 de leurs poids (*Bull. de la Soc.*, etc., p. 37, n° 2). Nous avons signalé (*Rev. phil.*, juin 1900, p. 634) les résultats obtenus par Ignatieff.

siologique, est prise sur des totaux qui donnent la consommation globale faite par des enfants de seize ans et des adolescents de dix-neuf, comme si une différence de trois années n'avait pas ici une importance telle que pareille combinaison de chiffres risque de ne plus exprimer aucune réalité.

Si nous formulons ces réserves, ce n'est pas pour apprendre à l'auteur de l'humoristique préface de la *Fatigue intellectuelle* la complexité de ces problèmes biologico-psychiques, c'est pour montrer qu'au lieu de requérir contre le travail intellectuel et les programmes — comme on le fait à tout propos depuis quelques années — au grand détriment des études et des enfants, médecins et pédagogues pourraient se montrer moins agressifs. Quand des savants comme M. B., appliquant à un seul de ces problèmes toutes les ressources d'un talent d'expérimentateur éprouvé, reconnaissent n'avoir obtenu que des vraisemblances — et quand celles-ci mêmes soulèvent encore tant de difficultés —, il serait utile que les ignorants consentissent enfin à reconnaître, sinon qu'ils ne savent rien, ce que seuls peuvent avouer les hommes très instruits, au moins à comprendre qu'il y a lieu de se montrer désormais plus hésitant.

Dans la même *Année psychologique* signalons encore les recherches de M. B. sur des méthodes qui « permettront un jour prochain de donner une mesure de l'intelligence des individus », le mot mesure étant pris ici dans le sens de classement. On mettrait ainsi les pédagogues et les pères de famille à même de résoudre cette question capitale entre toutes : Mon enfant est inintelligent. Le mémoire intitulé « Attention et Adaptation » décrit les premières recherches faites par M. B. dans cette voie après avoir pris deux groupes de cinq élèves d'école primaire, les uns intelligents, les autres inintelligents, il institue une série d'expériences ingénieuses qui ne se ramènent pas comme tant d'autres à des problèmes à résoudre, mais où les erreurs commises en exécutant le travail demandé dépendent de la constitution mentale des sujets étudiés. Il y a eu des essais infructueux : par contre d'autres sont vraiment typiques. La numération des petits points, le temps de réaction, la copie de chiffres promettaient d'abord des tests de différenciation très nette entre les deux groupes. Mais, point capital, celle-ci diminue et, le plus souvent, s'efface aux épreuves subséquentes : les intelligents, d'abord lents à s'adapter, rattrapent au bout de quelque temps le premier groupe, sauf peut-être en ce qui concerne l'analyse rapide d'un dessin vu à travers un obturateur fonctionnant à l'instant.

On savait depuis longtemps qu'en moyenne les élèves intelligents s'adaptent beaucoup plus vite que les autres. Mais cette série de recherches, fondées sur des expériences d'où l'on a soigneusement exclu les chances de simulation et de truquage, tendent à établir la facilité vraiment étonnante des inintelligents à rattraper les élèves mieux doués, pourvu qu'on sache les diriger méthodiquement; c'est

déjà un point considérable. Les mêmes recherches paraissent encore au premier abord nous fournir un critérium pour mesurer le développement de l'intelligence : presque toujours à la première expérience une différenciation très nette s'est produite. Par exemple, s'il s'agit de barrer certaines lettres, les intelligents ont commis en moyenne vingt-cinq erreurs et les inintelligents en ont fait 102, soit quatre fois plus, et davantage.

Pourtant ces résultats, si frappants qu'ils soient, nous paraissent encore discutables. D'abord M. B. ne s'illusionne-t-il pas sur la facilité relative des expériences instituées ? Elles n'intéressent pas, dit-il, la faculté de comprendre, mais il ajoute « qu'elles supposent des actes de mémoire, surtout et des actes de comparaison ». Ces derniers ne sont-ils pas au premier chef des actes intellectuels ? Ensuite, pour adopter les conclusions si tentantes de M. B., il faut dissiper une cause d'inquiétude cette fois très grave. Il a classé les enfants d'après les renseignements à lui fournis par les instituteurs : sans contester le tact pédagogique de ces maîtres et la valeur des renseignements détaillés qu'ils ont fournis, peut-on accepter pour exactes et infaillibles leurs appréciations ? Est-il absolument certain que tel élève du premier groupe n'aurait pas pu figurer dans le second, et faudra-t-il, non sans quelque étonnement, rappeler à M. B., auquel on a plutôt fait des reproches tout opposés, que l'observation subjective qu'il a jadis un peu méconnue aurait dû être ici confirmée par le recours aux procédés objectifs ?

Puisqu'il expérimentait sur un groupe très restreint d'élèves, qu'il avait d'ailleurs à sa disposition l'outillage d'un laboratoire, il aurait agi prudemment en recherchant si les enfants donnés pour inintelligents par exemple étaient affligés de quelques-unes de ces tares héréditaires ou acquises dont la présence eût confirmé le diagnostic porté par l'instituteur. Les régressifs sont des anormaux : l'anomalie dont ils sont atteints a des déterminants objectifs. On nous les présente comme inintelligents parce qu'ils sont mal notés par un instituteur : la caution est vraiment insuffisante. Pourquoi n'a-t-on pas recherché, avec tout le détail possible, les antécédents des parents et les conditions de milieu sociales ? Pourquoi n'a-t-on pas constitué la fiche de chacun des jeunes garçons, en indiquant la liste des maladies infantiles (malformations congénitales et à la naissance, mode d'alimentation, troubles de la dentition, de la croissance, de la marche et du langage, convulsions, rachitisme, fièvres éruptives) et autres (fièvres typhoïde, scarlatine, etc.), dont ils ont été atteints ? Pourquoi n'a-t-on pas relevé les indications anthropométriques essentielles permettant de dépister les tares héréditaires ou acquises dont ils peuvent être porteurs ? Sans tomber dans les exagérations lombrosiennes, il faut admettre que la réunion sur le même individu d'un certain nombre de stigmates somatiques fournit des indices précieux sur sa mentalité.

Pour constituer ces deux groupes d'intelligents et d'inintelligents qu'il allait soumettre à des exercices identiques en vue d'obtenir des

tests différentiels, M. B. n'utilise aucun des procédés qui lui permettaient de corroborer objectivement les notes de l'instituteur : on peut alors contester la valeur du classement préalable et frapper de suspicion tous les résultats obtenus. Il est fâcheux que l'omission de données anthropologiques positives sur chacun des dix enfants étudiés laisse planer le doute sur un ensemble d'expériences qui d'ailleurs demeurent, à titre de suggestions, aussi intéressantes qu'originales. Reprises plus méthodiquement et répétées sur plusieurs séries de groupes, elles font prévoir des résultats fructueux appelés à réaliser en pédologie des progrès considérables.

Le recours aux investigations positives en matière pédologique s'impose de plus en plus, et, au laboratoire de Melzi[1] s'ajoute dès maintenant en Italie celui que le D[r] Pizzoli vient d'ouvrir à Crevalcore. La description nous en est donnée par la *Rivista di Filosofia, Pedagogia* *Scienze affini*, recueil où s'ajoutent à de remarquables études psycho logiques de Villa, Benini, del Greco, Ardigo, Alemanni, des revue bibliographiques aussi exactes qu'instructives dans lesquelles les travau français tiennent le rang le plus honorable. Partant de ce principe qu la pédagogie scientifique doit trouver dans la psychologie expérimentale, l'anthropologie générale et spéciale et la physiologie d système nerveux, un secours essentiel, M. P. indique la techniqu et l'utilité de l'examen anthropologique, physiologique et psychiqu de l'enfant en même temps qu'il fait connaître un certain nombre d'a pareils dont il est l'auteur Leur emploi permet d'obtenir la physic nomie psychique individuelle de l'enfant. Ses appareils nous sembler d'un maniement facile et les moyens qu'on nous indique pour déterminer la mémoire et le sens des proportions, pour éviter l'automatisme dans l'exercice de la lecture et développer la mémoire des images motrices scripturales, méritent d'être connus. Il semble qu'on ne se fait pas la moindre idée chez nous du travail qui s'opère dans la voie de la pédagogie scientifique chez nos voisins transalpins. Il y a là un peuple jeune, avide de savoir, plein d'initiative, qui se tient admirablement au courant de toutes les découvertes, qui veut en tirer parti et, de ce côté-là, nous nous réservons encore de bien désagréables surprises si nous nous obstinons à ignorer ou à méconnaître les changements qui s'opèrent si près de nous. En attendant nous n'avons pas en province un seul laboratoire comparable à celui du D[r] P. et où la collaboration du médecin et du psychologue pourrait produire les meilleurs effets [2].

Les expériences de laboratoire restant limitées à un trop petit nombre de sujets, il faut y joindre les enquêtes dont les essais faits en France

1. *Année psychologique*, 1900, p. 594.
2. Excellente occasion de réaliser cette pénétration des facultés dont on parle tant et de préparer cet enseignement qui comprendrait, selon le vœu si justifié du prof. Grasset, « tout ce qu'un médecin doit savoir en philosophie et un philosophe en physiologie et pathologie du système nerveux. » (*Rev. phil.*, mars 1901.)

au moyen de questions vagues ou trop difficiles et sur un nombre beaucoup trop considérable d'élèves n'ont pas donné jusqu'à présent de résultats appréciables [1]. Ajoutons avec M. Binet que le personnel primaire paraît encore peu préparé et même disposé à coopérer au progrès de la pédologie, dont personne ne semble jusqu'à présent avoir jugé à propos de lui expliquer la nature et la portée [2]. Pourtant la méthode des questionnaires a fait ses preuves : si on sait la manier avec les précautions voulues, on peut, même en France et dès maintenant, obtenir, comme nous le montrerons bientôt, des résultats satisfaisants. Toutefois l'Amérique nous montre par une série continue de succès le profit qu'elle sait tirer des enquêtes pédologiques. Voici une étude sur la nature, le but et la portée de l'imitation dans l'éducation publiée par M. Jasper Newton Deahl : après les travaux décisifs de Tarde, de W. James, de Morgan, de Galton et de Guyau, on se demande ce qu'on pouvait apprendre de nouveau sur la question et, en effet, dans les deux premiers chapitres de son livre M. D. ne fait guère que résumer longuement ses prédécesseurs. Mais ces données générales une fois posées il a recours à la méthode des questionnaires pour fixer la portée de l'imitation à l'école. Comme il sait interroger et qu'il s'adresse à des enfants, à des étudiants et à des professeurs habitués à répondre et à répondre sérieusement, des compléments précis et précieux à la théorie générale surgissent immédiatement. Citons-en quelques-uns : de l'enquête faite par M. D. il ressort que les jeunes enfants imitent plutôt les grandes personnes que leurs camarades ; qu'à partir de douze ans, ils s'imitent entre eux mais en prenant toujours pour modèles les plus âgés, et parmi ces derniers les garçons choisissent les plus énergiques et les filles les plus aimables. Ils imitent aussi leurs professeurs et parmi ceux-ci les plus calmes. Dans tous les ordres d'enseignement il faut tenir compte de cette aptitude essentielle à l'imitation sans y voir, comme on le fait le plus souvent, une preuve de passivité et une cause de retard. Que le professeur soit digne d'être imité et, selon la remarque de W. James, il n'aura plus de ce chef aucune responsabilité à craindre. Si, au contraire, sa méthode est mauvaise, il est évident que l'enfant perdra beaucoup de temps et de peine, et M. D. prouve que par là surtout s'expliquent le surmenage et la trop longue durée des études. Il suffit d'avoir consulté méthodiquement les intéressés, d'avoir constaté l'unanimité de l'imitation pour comprendre qu'elle est, comme tout ce qui est naturel, bonne et profitable, à condition que l'éducateur renseigné par l'expérience suive et dirige la nature au

1. Voir *Revue pédagogique*, avril 1899 et 15 janvier 1900, enquête Chabot et Lefèvre. — Voir aussi *Année psychologique*, 1900, p. 594 et suivantes.

2. La *Soc. libre*, etc., vient de publier les questionnaires de trois enquêtes psychologiques. Ils sont précédés de très bons conseils aux correspondants. Espérons qu'ils sont compris : nous dirons bientôt nous-même les difficultés que nous avons rencontrées au cours d'une enquête régionale faite l'an dernier.

lieu de la contrarier sous prétexte de développer prématurément une personnalité abstraite et artificielle.

Mais, pour obtenir des résultats utiles par la méthode des enquêtes, encore faut-il comprendre que le nombre « ne fait rien à l'affaire ». Si les enquêtes portant sur des milliers d'enfants prêtent aux objections que nous avons indiquées, celles qui s'étendent à un cercle très restreint de sujets peuvent être, elles aussi, parfaitement stériles. Comme exemple d'enquête inutile, naïve et compliquée, on pourrait citer celle que Delitsch publie sur l'amitié chez les enfants d'école primaire. Il n'a étudié que 53 élèves et, malgré des tableaux et des graphiques aussi bien dessinés qu'inutiles, son mémoire prouve que rien ne saurait remplacer la précision et l'esprit psychologique. Par contre, dans le même recueil *die Kinderfehler*, nous trouvons une étude très bien faite sur les résultats fournis par le recensement des enfants anormaux e Suisse[1], une critique précise et avisée du livre de Kemsies sur l'hy- giène du travail à l'école en prenant pour base les mesures de fatigue. Rien n'en garantit l'exactitude. Comment, en effet, apprécier exactement la rapidité de travail de deux enfants auxquels vous don- nerez la même opération à faire, puisque rien ne prouve qu'ils sont tous deux également attentifs et que l'un ne pense pas à tout autre chose qu'à l'opération proposée, de sorte que celui qui commettra plus d'erreurs sera peut-être celui qui se sera le moins fatigué.

Sur les rapports de la médecine et de la pédagogie, sur l'hystérie la motilité infantile, sur les bases physiologiques d'une éducation phy- sique des anormaux, nous trouvons des dissertations utiles; mais cette fois, ce sont surtout les questions de psychologie normale subjective qui sont traitées avec originalité. Ufer, à propos des jeux et des jouets d'enfants, met très bien en lumière la période où petit enfant a surtout pour jouets l'ouïe, la voix, les mouvements de ses mains, la pantomime à l'aide de laquelle il reproduit les mouve- ments qu'il a pu observer.

Ziegler décrit en traits curieux et typiques l'égoïsme de l'enfant unique, attribué d'ordinaire à la faiblesse trop naturelle des parents et que l'observation des faits permet d'expliquer beaucoup plus complètement. L'enfant unique s'habitue à l'isolement, devient insociable, silencieux, inactif. Faute d'exercice et d'occasion d'avoir à compter avec autrui, sa personnalité s'atrophie, toute idée de partage et de solidarité s'affaiblit, il n'a même plus à mériter une affection qu'il ne partage avec aucun autre. Le sentiment de la responsabilité fait défaut. Il a beau avoir des camarades, ceux-ci ne sauraient remplacer les frères et sœurs, car l'amour fraternel va plus à fond et a des objets bien autrement importants que la camaraderie. Dans un pays de fils

1. Voir in *Rev. phil.* (juillet 1900) notre analyse. — Sur cette question considérable des anormaux, une *enquête* et une étude sur les questions intéressant les sourds-muets (Congrès intern.) dans la très utile *Rev. int. de Pédagogie comparative* du 25 janvier 1901.

uniques comme le nôtre, et au moment où l'on indique tant de palliatifs pour remédier à la dépopulation, peut-être serait-il utile de creuser ce point et de montrer aux parents quelle tristesse leur prépare l'égoïsme d'un enfant unique.

Signalons enfin, mais d'un mot, comme plutôt médicales que pédologiques, les conférences qui ont signalé les premières séances de la Société générale allemande de Recherches pédagogiques créée à Iéna en même temps que, sur l'initiative de M. Buisson, était instituée à Paris une société analogue [1] qui a désormais son *Bulletin*. On y trouve des communications qui sont toutes d'un très heureux augure pour l'avenir. M. Baudrillart, à propos du dessin et des leçons de choses, établi un parallèle frappant entre la méthode *à priori* employée en France pour déterminer le programme d'un enseignement, et les procédés de la pédologie américaine. Chez nous on cherche l'objet du dessin en soi, et on en déduit un programme mirifique. Résultat : l'enfant qui aime à dessiner avant l'école en sort avec une haine prononcée pour le dessin. En Amérique, on observe les barbouillages enfantins, on cherche ce que voit l'enfant et ce qu'il aime à reproduire et on l'exerce en conséquence. Résultat : l'enfant américain aime à dessiner avant l'école, et après l'école il continue à dessiner. On a déjà étudié beaucoup les dessins d'enfants; il y a là une mine d'observations à faire qui est loin d'être épuisée, comme le montrent très bien M. Binet et Mme Kergomard, après Perez, Passy et Sully. Signalons encore deux très intéressantes études sur la pédologie américaine par Mlle Fuster [2], et un travail sur la croissance en poids et en stature chez les enfants et les jeunes gens, travail qu'on devra rapprocher des très importantes recherches de Burk [3] : M. Douchez, après avoir, en collaboration avec M. Baudrillard, pesé 269 enfants de 12 à 15 ans, conclut que la croissance en poids a lieu principalement de juillet à janvier, sauf exceptions attribuables sans doute, d'après l'auteur, au surmenage quand il y a examen. Elle se ralentit de juillet à avril pour redevenir plus sensible d'avril à juillet. Il semble d'autre part que l'accroissement de stature se fait en partie aux dépens de l'accroissement en poids; elle atteint son maximum quand cette dernière subit un arrêt relatif. La croissance thoracique a son minimum d'octobre à janvier et s'accentue de janvier à avril et de juillet à octobre.

La cause de la pédagogie vraiment objective, que nous défendons ici depuis plus de cinq ans, parait donc définitivement gagnée. La mentalité enfantine commence à se dégager et on ne veut plus être réduit, comme le note Ribot d'un mot décisif, « à l'interpréter en

1. Voir *Revue phil.*, juillet 1900.
2. L'auteur signale entre autres l'apparition de la revue *Paidologie* fondée par O. Chrisman, dont nous avons déjà fait connaître ici (nov. 1898) les remarquables travaux. Les trois fascicules publiés méritent une étude détaillée; nous y reviendrons.
3. Voir Mouv. péd. dans *Rev. phil.*, juillet 1900.

adultes, avec beaucoup de contre-sens possibles, accordant trop ou trop peu [1] ».

De ce progrès, enfin réalisé, les manuels récents portent le témoignage probant, au moins à l'étranger. Dans ses principes de pédagogie générale, M. Giovanni Cesca distingue nettement la pédagogie comme art et comme science, marque la place des sciences auxiliaires, et, après avoir montré la nécessité, la possibilité, mais aussi les limites de l'éducation humaine, met en lumière le concept vraiment complet de l'éducation. Il comprend à la fois l'adaptation des organismes à l'ambiance, l'influence de l'évolution sociale sur l'individu et la série d'actions conscientes et intentionnelles, variables d'ailleurs avec la civilisation du moment, qu'exercent des adultes, parents ou maîtres, sur l'enfant qui se développe. M. C. aurait pu faire aussi une part aux actions que les enfants exercent mutuellement les uns sur les autres; d'ailleurs, dans une série de chapitres très clairs, présentant une synthèse bien faite des connaissances acquises, il étudie l'éducation proprement dite au point de vue du milieu (famille, école, société), du sujet, l'enfant dont il faut préserver l'unité de développement psychique, — de ses fins, — utilitaires, politiques et éthiques, — de ses formes et moyens. Il n'hésite pas à ranger l'instruction parmi les plus puissants, et à lui accorder une réelle valeur éducative, prenant ainsi nettement parti entre les deux opinions opposées sur l'influence éducative de l'instruction.

II

La controverse, qui a son importance, elle vient d'être soulevée de nouveau avec une autorité particulière, dans l'ouvrage très persuasif et documenté de M. M. Mauxion, sur *L'Éducation par l'instruction et les théories pédagogiques de Herbart*. Sans insister sur la biographie, la métaphysique, la psychologie, la morale et la philosophie religieuse de Herbart, résumées en traits rapides mais exacts et frappants dans une excellente introduction, indiquons les raisons qui légitiment en somme la thèse herbartienne, plus souvent réfutée qu'étudiée. Sans doute la valeur d'un homme se mesure à son vouloir : la culture morale est, avec la discipline, l'auxiliaire indispensable de l'éducateur, et se contenter d'une instruction purement formelle en dédaignant l'expérience, c'est « prétendre remplacer la clarté du soleil par la lumière d'une bougie ». Mais, si l'on veut donner à l'humanité une même âme, et l'acheminer vers un état de civilisation solidaire, le facteur essentiel de cette éducation humaine ne sera pas le sentiment, aveugle, individuel, subjectif, mystérieux, bon tout au plus à nous constituer une caricature de caractère, mais un système de représentations réglées sur la nature des choses, obtenu par l'action, qui crée

1. Th. Ribot, *Essai sur l'imagination créatrice*, p. 87.

la véritable volonté et donne une conception toujours plus claire d'un idéal commun. Les idées seules donneront des règles universelles capables d'organiser une société humaine.

Le problème essentiel de l'éducation consiste donc dans l'organisation d'une instruction rapprochant les hommes par les idées, dissolvant par l'expansion des concepts l'égoisme universel, et multipliant entre eux les points de contact. Pour atteindre ce but, il faut développer l'intérêt mulitiple : tandis que l'intérêt exclusif subordonne tout à l'égoisme, la culture multiple, développant harmoniquement toutes les formes de l'intérêt (empirique, sympathique, spéculatif, social, esthétique, religieux), détruit les dangers de l'exclusivisme, et combine l'étude des sciences positives et morales, en vue d'une exposi-esthétique du monde, tâche essentielle de l'éducation.

On évitera le double danger de l'enseignement multiple, le surmenage ou la dispersion de l'esprit, sans mutiler en rien les études si, par la clarté, l'on sait rendre le travail facile et fructueux, par l'association, pousser l'élève en de libres conversations à combiner diversement les éléments étudiés, par la systématisation, donner un exposé qui maintienne l'enchainement des connaissances acquises, par la méthode, enfin pousser l'enfant à effectuer un travail personnel, application personnelle et active de l'instruction donnée. Ce sont les quatre moments de l'enseignement : il sera descriptif, analytique, synthétique et actif. L'analyse prépare l'œuvre de l'abstration, la synthèse fondée sur l'expérience la systématise : elle permet au point de vue moral d'instituer un traitement continu de l'enfant, et tout l'enseignement aboutit à la constitution normale d'un idéal humain.

Une fois de plus on a redit avec Socrate, Platon, Pascal et tant d'autres, que bien penser mène à bien agir, qu'un entraînement moral réduit à une culture même intense du sentiment et de l'habitude est insuffisant, que joint à une instruction générale, bien dirigée, il devient le véritable instrument de moralisation, et qu'en fin de compte, pour faire son devoir, il faut commencer par le connaitre. La théorie herbartienne de l'éducation par l'instruction appuyée sur un système fortement lié, conserve une valeur et un intérêt qui justifient amplement le très heureux exposé que lui a consacré M. M. et l'influence que l'Herbarisme continue à exercer. Est-ce à dire que la thèse contraire qui a compté de Spencer à Bergemann[1] de nombreux défenseurs, doive être entièrement abandonnée?

On ne saurait méconnaître les excès de l'intellectualisme qui a paru ignorer la puissance fondamentale et la valeur du sentiment, le rôle de l'imitation et de la répétition, tout le mécanisme de la moralité. On a singulièrement exagéré la rapidité de l'action exercée par l'instruction sur le développement de la moralité et on se serait évité de cruelles désillusions si on n'avait pas prêté une sorte de vertu occulte

1. Voir notre analyse de sa « Soziale Pedagogik, » *Revue phil.* avril 1901.

et magique à l'adoption de tel ou tel programme d'études. Mais il reste pourtant vrai que la représentation est aussi fondamentale que le sentiment, que celui-ci évolue en corrélation étroite avec celle-là, qu'il l'évoque, l'explique dans la mesure du possible, tantôt le fortifie et tantôt le dissout, lui donne une fin, et par là continue, selon l'expression consacrée, à mener le monde. Si les contradicteurs de Herbart contestent cette influence prépondérante du système des représentations sur celui du sentiment, en citant par exemple l'influence, pour ainsi dire insensible, exercée sur la sensibilité commune par les découvertes de la science moderne qui paraissent, en effet, n'avoir rien changé aux préjugés, aux routines, aux égoïsmes individuels ou collectifs du vulgaire, on peut répondre qu'ils omettent une condition importante. Ils concluent trop vite à l'action inefficace de l'instruction sur la sensibilité, qui est réelle, mais très lente, comme l'a très bien montré Höffding, en élucidant la loi suivante qui concilie très bien la thèse des Herbartiens et des Spencériens : « Le progrès intellectuel devance l'évolution de la vie affective et en évoque la représentation plus facilement que les sentiments qui s'y rattachent. » L'instruction agit, mais lentement, et on n'a plus à démontrer que les actions lentes sont précisément les plus certaines et les plus indestructibles. Il faut donc croire à l'éducation par l'instruction, qui d'ailleurs est restée indispensable pour mettre l'enfant au courant des progrès antérieurs de l'espèce, mais l'enseignement éducatif, tout en ayant une grande efficacité, n'agit qu'à la longue.

Le plus important de tous est évidemment l'enseignement philosophique : tandis qu'en France quelques-uns, pour des raisons de parti, voudraient le voir réduit, on conçoit que tous les éducateurs soucieux de l'avenir cherchent au contraire à l'étendre. Plusieurs congrès internationaux, s'inspirant des théories émises par M. Fouillée, ont réclamé non seulement son maintien dans l'enseignement secondaire français, mais un remaniement des programmes en vue d'instituer une éducation sociale et civique vraiment efficace.

Cette thèse, dont la valeur est évidente, comporte une conséquence qui s'impose : il faut que les professeurs eux-mêmes, comme le réclament avec tant de raison, après Marion et Fouillée, la commission d'enquête ainsi que MM. Bernès et Darlu, reçoivent d'abord une culture pédagogique réelle. Il est bon que l'ère de l'empirisme et de la routine soit définitivement close, et qu'avec la suffisance de l'insuffisance on n'affecte plus de laisser « aux primaires seuls » le soin d'apprendre leur métier.

1. Höffding, *Psychologie*, etc., p. 320 de la trad. franç.

2. Voir le rapport de M. Bernès au Congrès de l'Education sociale, *Bull. de l'Ens. second.*, nov.-déc. 1900; le rapp. de M. Boutroux au Cong. intern. de l'Ens. sup., et la discussion à la séance du 2 août 1900; enfin, l'Etude de M. Darlu sur l'*Univ. dans la Démocratie* (*Rev. pol. et parl.* du 15 nov. 1900) et le plan d'enseignement social qu'il y expose.

Les mêmes préoccupations se font jour en Italie où M. Giovanni Gentile consacre à l'enseignement de la philosophie dans les lycées une étude éloquente et pressante. Le lecteur français, à part un exposé historique de l'organisation très insuffisante de l'enseignement philosophique (deux heures par semaine) dans les trois classes supérieures des lycées italiens, ne peut guère retrouver dans ce livre que les arguments qui lui sont très familiers; M. G. n'en a pas moins plaidé avec talent une cause très juste, a établi la nécessité de renforcer et de spécialiser l'enseignement de la philosophie, de supprimer l'obligation du manuel à lire en classe, — du texte imprimé dont, par contre, nous dédaignons trop l'usage en France. Il a développé non sans quelque abondance méridionale, mais aussi avec une émotion communicative, les idées récemment exposées devant la Commission parlementaire par MM. Jaurès, Belot, Boutroux, en faveur de l'enseignement qui est par excellence celui qui éveille l'esprit. Et s'il paraît à quelques-uns trop idéaliste, il n'y a pas lieu de s'en inquiéter, car, selon la formule qu'il emprunte en l'approuvant à M. Darlu, « on ne peut pas faire l'économie d'un idéal moral et social ».

Et quelle que soit l'école philosophique dont on se réclame, il faut un idéal à l'éducateur comme nous en trouvons la preuve manifeste dans le remarquable discours sur l'*Enseignement intégral et la philosophie positive* prononcé par M. de Greef à la séance solennelle de rentrée de l'université nouvelle de Bruxelles. Après une très utile analyse du fameux plan de Condorcet qui réclame notamment, point trop ignoré, l'instruction universelle égale pour les garçons et les filles et donnée en commun par les mêmes maîtres [1], et une vue d'ensemble sur l'évolution suivie par la pédagogie contemporaine devenue en grande partie une application de la psycho-physiologie, l'auteur montre comment il appartenait aux trois précurseurs du socialisme contemporain, Owen, Fourier et Auguste Comte, de dégager l'idéal social en matière d'éducation. Il ne s'agit pas, en effet, de transmettre seulement des connaissances : il faut adapter l'enfant aux conditions ambiantes et par conséquent l'enseignement doit se conformer aux structures sociales. En même temps celui-ci a une fonction initiatrice, et, à ses degrés les plus élevés, il a surtout pour mission d'organiser le progrès technique, scientifique et moral. Dès lors, à une société qui prétend être ou devenir vraiment égalitaire ou démocratique doit correspondre un enseignement intégral qui ne divise plus les individus en classes mais implique la transmission de tout le savoir à quiconque a le désir et la capacité, suivant des méthodes appropriées à l'âge de chacun. Grâce à l'égalité, à l'universalité et à l'intégralité de l'enseignement comportant pour tous l'accès à la série hiérarchique des connaissances humaines, est assuré le progrès futur

1. Voir Ribot, Rapp., conclusions (*Revue. phil.*, juillet 1900); — Bernès et Darlu, *loc. cit.*

de l'humanité par la sélection continue de toutes les variations avantageuses à l'individu et à l'espèce. Plus le champ de culture sera vaste, plus le choix sera facile et profitable. On s'étonne du développement extraordinaire pris par l'industrie allemande depuis 1870. L'Allemagne a 200 écoles commerciales et plus de 100 écoles industrielles ; la France, quinze fois moins.

On devine aisément les objections : vous allez former des déclassés. Ils sont au contraire le fruit de l'antagonisme des classes. La dignité du travail manuel sera relevée par le fait même de l'enseignement intégral et l'équilibre des professions se rétablira. Le prolétariat intellectuel a pour cause une organisation sociale vicieuse et nullement la pléthore des étudiants. Dans la féodale et bourgeoise Allemagne on en compte 62 pour 100 000 habitants. En Belgique la porportion est tombée de 93 à 75. Partout l'enseignement supérieur reste le privilège d'un petit nombre comme si, à l'oligarchie nobiliaire ou financière, n'avait pas succédé une démocratie exigeant l'instruction progressive de tous les citoyens. — L'enseignement intégral sera coûteux. — En effet, il doit être gratuit, c'est-à-dire entretenu exclusivement par les subsides de la collectivité et les dons volontaires. Mais « il faut se tenir prêt à consacrer à l'enseignement en général, avec même quelque chose en plus, tout le budget des cultes et tout le budget de la guerre ». — On ne trouvera pas le temps voulu pour le recevoir. Mais chacun pourra, s'il en a le goût et la vocation, poursuivre jusqu'au degré le plus élevé la série de ses études, pendant toute sa vie, grâce au système du demi-temps et à la réduction de la journée de travail. — On fera des théoriciens, et que deviendra l'enseignement professionnel? Autre erreur. Une éducation complète, et tout être humain y a droit, comporte un côté professionnel et un côté théorique. L'enseignement sera professionnel même au degré le plus élevé, c'est-à-dire dans cette classe qui, suivant le vœu de Comte, se destinera particulièrement par l'étude des généralités les plus hautes à la science pure et à la philosophie. — Il risque alors d'être purement utilitaire. Loin de là. L'enseignement intégral seul peut et doit donner à l'homme une conception synthétique et rationnelle, morale et sociale, c'est-à-dire une philosophie.

A l'idéal grossier réalisé par le catéchisme, il substitue un idéal de plus en plus défini et lumineux, conforme à l'esprit scientifique moderne, idéal nécessaire pour assurer les progrès futurs de la démocratie, idéal illimité comme la science qui progresse toujours et qui transforme, par la co-éducation, l'antagonisme de l'homme et de la femme en un régime égalitaire et juste, le mariage, fusion de capitaux et de coffres-forts appartenant à une mondaine et à un spécialiste, en une association vraiment morale, et la société tout entière, où l'affai-

1. Il est juste de noter que M. Compayré avait très nettement dégagé ce point dans son étude sur Condorcet, Talleyrand et la pédagogie révolutionnaire (*Histoire critique*, etc., tome II).

blissement des caractères tient en grande partie à l'excessive spécialisation, en une république universelle et pacifique d'hommes vraiment humains. « Il faut savoir oser, disait Voltaire; la philosophie mérite qu'on ait du courage. »

Au moment où M. Bertrand, dans un livre auquel a été consacré ici même une très importante étude, reprend cette question de l'enseignement intégral, où, d'autre part, le socialisme en fait un article capital de son programme d'action et répond, comme on vient de le voir, avec autant d'éloquence que de précision, aux objections superficielles dont s'est trop longtemps contentée l'ignorance ou l'indifférence, il n'est plus permis de rejeter dans l'ombre des vagues utopies le problème de l'enseignement de tout à tous sous réserve des sélections nécessaires. Il en est de même de cette grave et impérieuse question de la co-éducation que tous les pédologues ont définitivement résolue à l'étranger, et qu'il faudra pourtant nous décider à poser bientôt, avec le sérieux et l'ampleur qu'elle comporte.

Henri Marion avait déjà sur ce point laissé nettement entrevoir ses vues dans une étude nécessairement très brève[1]; moraliste à l'esprit ouvert, au cœur délicat, poussant jusqu'au scrupule une parfaite sincérité scientifique qui n'exclut pas le sentiment des nuances, il était de ceux qui devaient être amenés, par le cours même de leurs études et le mouvement des idées sociales, à examiner ce grave problème. Une mort prématurée, mais qui a laissé bien vivant son souvenir dans le cœur de tant d'amis connus et inconnus, l'a empêché d'aborder cette question. Grâce à Mme Marion et à M. Darlu, nous avons du moins la plus grande partie des leçons où il préludait par une *Psychologie de la femme* à une théorie de l'instruction et de l'éducation féminines.

Après tant de bavardages pseudo-psychologiques sur « l'éternel féminin », peut-être ne restait-il que l'essentiel à dire, et on en a le sentiment très net, en étudiant cet ouvrage. C'est un livre inachevé, incomplet, mais qui, sur bien des points, provoque des réflexions définitives. On y retrouve, comme dit fort bien M. Darlu, avec « la plupart des qualités que le lecteur était accoutumé à goûter dans les autres écrits de Marion, la saveur franche du style, la délicatesse et la mesure du goût, et surtout cette générosité des sentiments, qui était ici une condition indispensable pour rencontrer la vérité et pour la dire ». C'est la femme, non celle de la légende, de l'histoire du théâtre ou du roman, mais la femme réelle, la Française contemporaine, celle qu'il importe de bien connaître pour la bien élever, que M. M. veut étudier. Il recourt d'abord à l'histoire, qui lui fournira la loi générale de l'évolution de la condition féminine, à la biologie, qui détermine les caractères anatomiques, physiologiques de la femme, à la pédologie, qui,

1. *Grande Encyclopédie*, art. Co-ÉDUCATION.

différenciant le naturel de l'acquis, dégage le développement psychique de la petite fille : sur ces données positives s'élève une théorie de la sensibilité, de l'intelligence et de la volonté féminines, ayant pour conséquence logique une orientation spéciale du mouvement féministe en vue de fixer la condition actuelle et les droits de la femme.

L'entreprise est vaste, prématurée sur bien des points où il faut se contenter de simples indications. Un pareil programme peut-il être exécuté dans un esprit purement scientifique? Pour M. M., la psychologie est distincte mais non indépendante de la morale. « Il est nécessaire de prendre parti du moment qu'on touche aux choses humaines. J'ai donc, je ne m'en cache pas, un parti pris moral absolu, décidé que je suis à prendre mon sujet au sérieux et profondément pénétré de son importance. Quoi que puissent nous apprendre l'histoire et la physiologie et la psychologie sur les faiblesses et la misère de la femme, rien ne l'empêchera d'être à nos yeux une *personne*... Différence n'est pas inégalité. L'homme et la femme sont des *hommes* et forment ensemble l'humanité... Il faut dès lors mettre au-dessus de toute contestation, le droit des femmes au respect, « leur droit au devoir » avec tout ce que cela implique, « leur droit à la vérité », « leur droit au développement de leur raison et de leur pleine humanité ». Il y a d'autre part un fait social, l'émancipation universelle indéniable et définitive de la femme, qu'il faut accepter bon gré, mal gré, et qui postule une éducation de la femme aussi complète que celle de l'homme. « Il n'y a de salut pour elles qu'à devenir, il n'y a de salut pour nous qu'à les rendre tout à fait sérieuses et tout à fait dignes de se conduire. »

Ces principes posés, et la nécessité d'une éducation de la responsabilité et de la solidarité étant admise comme favorisant seule l'union des classes et la paix sociale, on entrevoit comment M. M. va diriger son enquête psychologique. Après avoir réfuté le paradoxe de Lombroso sur l'insensibilité de la femme et consacré un chapitre vraiment remarquable à l'émotivité féminine, distincte de toute autre en ce que chez l'homme les distractions trompent les passions tandis que la femme couve les siennes, il étudie, en ajoutant à l'analyse de Spencer des traits heureux et originaux, l'amour-sentiment et passion, source de toutes les vertus et de toutes les fautes féminines et où se mêle toujours un peu de crainte. Suit un tableau coloré, varié, aux touches délicates sur un fond exact et pénétrant, où, sans fausse galanterie et sans ridicule exagération, apparaissent, curieusement retracées, les tendances égoïstes, parmi lesquelles dominent la vanité, la coquetterie, la jalousie et l'envie, ensuite la sympathie, non pas inconstante, comme on le dit, mais exclusive et personnelle, le sens moral dirigé surtout vers ce qui se fait et non vers ce qui se doit, le sens esthétique inférieur et imitateur, sous l'influence de ces fameux « arts d'agrément » auxquels on réduit la culture artistique de la femme.

En ce qui concerne l'intelligence, on insiste sur l'esprit naturel de la femme, le plus souvent supérieur à celui de l'homme, dans les

diverses conditions sociales. Comment contester cette supériorité de l'esprit naturel chez un être auquel on n'apprend rien et qui devine tout? Sans doute, elle ne s'élève pas facilement aux généralisations sûres et méthodiques. Mais l'y a-t-on habituée? Il y a des sophismes féminins, l'ignorance de la question, le dénombrement imparfait, la généralisation hâtive selon qu'elle plaît ou déplaît; mais les hommes sont-ils infaillibles? — On les accuse de psittacisme, on note leurs succès écrasants dans les examens où la mémoire joue le rôle principal. Pourtant est-ce pour elles qu'on écrivit l'épitaphe célèbre : *Vir beatæ memoriæ expectans judicium?* » Est-ce pour elles seules que Gœthe disait : « Il y a dans ce monde si peu de voix et tant d'échos! »

Il reste que leurs indéniables défauts doivent être corrigés par une culture appropriée et que leurs qualités naturelles, reconnues de tous, leur goût pour le travail intellectuel, prouvé jusqu'à l'évidence par les statistiques des examens, et enfin leur esprit naturel, et même leur faculté spéciale de conservation, leur assurent dans le progrès intellectuel de l'humanité une part égale à celle que l'homme moyen peut s'attribuer.

Il est évident que la volonté chez la femme est étroitement soumise à la sensibilité, et la théorie spencérienne sur le mythe de l'instruction éducatrice pourrait trouver ici son application la meilleure. Elle ne connaît guère la partialité. Sa justice, a-t-on dit, soulève toujours un coin du bandeau pour voir ceux qu'il s'agit de condamner ou d'absoudre. Elle est plus forte contre les grands malheurs que contre les petites contrariétés. Mais si le défaut d'initiative et d'esprit de suite, si le caprice, signe du caractère hystérique, et l'entêtement créent à l'éducateur de grandes difficultés, est-il autorisé à nier ses qualités de patience et d'endurance dont une culture méthodique et suivie pourra tirer parti pour dégager la femme du sentiment aveugle, de l'impulsion irréfléchie et de la sotte obstination? En somme, la psychologie évolutionniste reçoit ici une nouvelle confirmation. Il n'y a que des différences de degrés entre elle et l'homme. Il n'est pas plus vrai de dire qu'elle existe uniquement pour être épouse ou mère, que l'homme pour être mari ou père. Ni en fait, ni en droit ce n'est là toute sa destinée.

On comprend ainsi l'origine et la légitimité du mouvement féministe. Normalement la femme, épouse et mère, a droit à plus d'indépendance et à plus d'instruction que ne lui en laissent les mœurs et les lois actuelles. D'autre part, le célibat forcé d'un très grand nombre de filles, le mariage moralement mauvais et le mariage dans la misère posent la question de la condition des femmes. Leur droit à être admises à égalité de titres et d'aptitude à toutes les professions et fonctions est incontestable, sur tous les points le féminisme a cause gagnée : M. M. ira-t-il plus loin? S'il s'agit de la condition politique de la femme, non seulement la question de leur concéder les droits civiques ne se pose pas actuellement, mais leur accès à la vie politique n'aboutirait,

d'après M. M., qu'à doubler les difficultés présentes. Travailler, par l'éducation surtout et par l'amélioration de toutes les lois défectueuses, à réaliser l'égalité morale et civile, l'égale culture intellectuelle, scientifique et artistique, enfin l'égale dignité, rien de mieux. « Le progrès est là, et il y a infiniment à faire, et les dangers sont nuls pour la famille, pour le mariage, pour la population. »

Mais le progrès n'est pas du tout du côté du droit politique. Sans doute « l'idéal est que la femme *puisse* être légalement tout ce qu'elle peut être naturellement, mais l'idéal sera toujours aussi qu'elle ne *veuille* pas tout être, qu'elle ne veuille être que femme... C'est d'abord qu'elle se marie, que, dans la famille unie, où d'ailleurs il suffit qu'elle soit représentée politiquement par son mari, elle fasse œuvre civique en nous aidant à élever des hommes et des citoyens... L'éducation, voilà la grande politique à longue échéance et à longue portée. En faisant cette politique-là elle fera œuvre infiniment plus utile qu'en se jetant dans la mêlée des partis. » Cette conclusion opportuniste est-elle logique, concorde-t-elle avec le reste de ce livre, et surtout avec les principes moraux posés dès le début? M. M., qui termine en reconnaissant que le suffrage universel des femmes serait sans danger le jour où leur éducation serait excellente, répond de lui-même à cette question. En tout cas, autant que pouvait le montrer une analyse réduite à omettre tant de détails heureux, de traits spirituels, de citations suggestives et à ne laisser que vaguement transparaître la courageuse loyauté, la clarté, la sincérité émue, la force persuasive de ces leçons où rayonne dans son harmonieuse beauté une âme d'élite, on a établi, ce semble, que notre littérature de psychologie morale s'est enrichie d'une œuvre qui restera.

« Il n'y a de vérité pour chacun de nous que celle qu'il s'est faite lui-même », écrit M. Buisson, à qui on ne peut non plus reprocher la timidité dans la pensée ou une prudence trop savamment diplomatique dans le choix des questions à discuter. On n'en saurait guère trouver de plus actuelle et aussi de plus ancienne, de plus importante mais de plus passionnante que celle du conflit dans l'éducation contemporaine de *la Religion, la Morale et la Science*. Dans ces quatre conférences faites à Genève, l'on ne sait ce qui est à louer le plus, de l'éloquence de l'orateur, de la logique du pédagogue, ou du courage du polémiste. On sent que l'habitude de l'action, d'une action profonde et féconde dans l'exercice d'une haute fonction, lui a donné, avec l'esprit de décision qui dédaigne les subterfuges timorés, la rectitude du coup d'œil, accoutumé par les incessantes nécessités de la pratique à viser le point important et la position qu'il faut enlever.

Ces qualités ne sont-elles pas indispensables à l'éducateur qui doit, à tout instant, résoudre des difficultés dont la solution immédiate s'impose? En est-il qui sont plus graves que celle-ci : « Jusqu'à quel point aujourd'hui, religion, science et morale peuvent-elles être des

forces directrices de l'éducation? » Il y a peu de temps encore la question ne se posait même pas. La religion avait la prétention de nous mettre en relation directe et intime avec le principe réel de l'Univers. Pour tout savoir — et tout transmettre — il suffisait d'avoir et d'inspirer la foi. Mais ce domaine du réel, voici que la science moderne l'envahit et, en même temps qu'elle proclame l'universel déterminisme, elle supprime le surnaturel. La morale elle-même doit rejeter en bloc la dogmatique traditionnelle commandant au nom d'un despote divin. Alors, un conflit fondamental surgit : il y a impossibilité pour la science d'admettre le surnaturel, il y a impossibilité pour la conscience d'admettre le dogme, et ce conflit, qui risque d'épuiser l'esprit en le divisant, est une souffrance pour l'éducateur, car l'enfant n'est pas un jouet dans sa main. Il faut le diriger et par conséquent prendre parti.

La première impossibilité doit disparaître : si le catholicisme prétend se développer sans l'humanité, celle-ci se développera sans lui. La science doit diriger toute l'éducation, elle seule ouvrant le monde réel. Mais le déterminisme est-il le dernier mot des choses, et parce qu'elle ne peut en sortir, pouvons-nous et devons-nous avec elle nous récuser? L'éducateur ne saurait négliger tout un ordre d'aspirations qui sont naturelles et légitimes. Et alors, après avoir écarté la religion parce qu'elle blesse les lois de la raison et de la conscience, et refusé l'hégémonie à la science parce qu'elle fait abstraction de la finalité extra-déterminée, allons-nous résoudre le conflit en accordant la prépondérance à la morale? Le dualisme kantien est contradictoire et insuffisant; il aboutit à un moralisme qui n'est qu'un caporalisme héroïque. La statue kantienne est superbe mais rigide : elle n'a pas d'âme. Aucune des trois doctrines séparées ne peut donc diriger à elle seule la pensée et l'action humaines, « et, d'autre part, science et conscience... voilà le roc sur lequel est fondée toute éducation libérale ».

C'est un congé définitif donné à la religion mais non à la sensation religieuse, à cette irrésistible intuition du néant dont le monde intérieur et objectif nous donne la vision. A défaut de toute solution, le problème existe, celui du monde et celui du moi, aboutissant tous deux au problème de Dieu. En toute religion, il y a une âme constituée par trois éléments, une émotion, une idée, une action tendant à l'inconnu, à l'extra-humain, à l'idéal. L'esprit religieux, distinct des systèmes religieux, s'il ne se traduit que par un ensemble d'aspirations vers l'au-delà, vers le monde extra-scientifique, n'a donc rien de contraire au déterminisme et au rationalisme. On peut et on doit sans crainte lui faire une place dans l'éducation : en effet, dès qu'il prend corps, il emprunte à la science sa matière intellectuelle, à l'art sa matière esthétique, à la morale sa matière éthique : « Art, morale, science, voilà la substance même de la religion de l'avenir. » Elle ne vaudra que dans la mesure où la feront valoir l'art, la science et la morale, dont elle sera le nom collectif.

Il lui appartiendra, et ce sera son rôle éminent, de les animer, de les

lancer sans cesse à la poursuite de l'infini : elle sera un effort perpétuel. Loin de se réduire à un sec et froid rationalisme, la religion de l'avenir sera « plus riche en croyances, en beautés, en efficacités morales, que ne le fut aucune des religions partielles d'autrefois. Son dogme sera fait de toutes les vérités connues, son culte sera fait de tout ce que l'art a trouvé et trouvera de plus beau pour élever l'âme jusqu'à Dieu, sa morale sera faite de ce que la conscience humaine connaît de plus beau, de plus pur, de plus sain. Loin de tout ramener à l'intellection, elle est action, elle est amour et vie. »

Et cette œuvre de transfiguration en même temps que de fusion de la pensée philosophique et du sentiment religieux, n'est pas l'idéal d'un utopiste, elle cherche à se réaliser en actes et en institutions pédagogiques dans l'école laïque française, dont, plus et mieux qu'aucun autre, M. B. peut invoquer l'esprit et interpréter l'organisation. Pourtant, sans même faire la moindre allusion à la part essentielle qui lui revient dans la grande institution historique et sociale dont il a été l'âme, M. B. parle uniquement de Pécaut. Personne, en effet, ne pouvait, mieux que lui, mettre en pleine lumière la haute et admirable figure de cet éducateur génial qui sut réaliser cette merveille : — transformer une réunion de jeunes plébéiennes, venant de tous les coins du territoire, en un séminaire d'éducatrices et leur inspirer une âme religieuse en même temps qu'un esprit affranchi du respect aveugle de la tradition. Il faut relire et méditer ces extraits des admirables entretiens de Pécaut. On y entend cet appel incessant à la conscience comme à la force religieuse antérieure et supérieure à toutes les religions, et on y retrouve l'acte moral fondé sur sa base véritable : « Le plus humble a besoin de savoir qu'en faisant son devoir, il est en concordance avec l'ordre universel et y collabore. » Voilà bien le principe d'unité synthétique et rassérénante de la vie, la raison dernière de l'action, et avec elle de la connaissance et de l'amour.

Sous toutes les diversités et les disputes qui sont l'honneur de la philosophie de l'éducation apparaît cette synthèse universelle de la Science et de la Morale, de la Raison et de la Conscience, dans la foi à l'ordre rationnel, que l'avenir réalisera de plus en plus, qui dès maintenant assure l'unité de l'éducation moderne et rend vraiment religieux l'acte de quiconque se dévoue à l'humanité, parce qu'il affirme l'ordre fondamental. « Croire en Dieu ce n'est pas croire que Dieu est, c'est vouloir qu'il soit. » C'est vouloir entrer en communion avec le Vrai et le Bien de tous les temps. « C'est peut-être aussi revenir aux sources et découvrir à nouveau cette chose originale et hardie qui fut la religion ou l'irréligion de Jésus. » Ainsi se termine par un acte de foi aussi généreux qu'éloquent « cet appel à la réflexion, cette provocation à penser », qu'a voulu tenter M. B. Elle ne saurait laisser indifférents aucun de ceux qu'attirera et que retiendra sûrement la lecture de ces pages de ferme doctrine et de courageuse loyauté.

EUGÈNE BLUM.

ANALYSES ET COMPTES RENDUS

I. — Psychologie.

P. Hachet-Souplet. — EXAMEN PSYCHOLOGIQUE DES ANIMAUX. 1 vol. in-12, Paris, Schleicher, 1900.

Ce livre a pour but d'attirer l'attention sur une nouvelle méthode à employer dans l'étude de la psychologie animale : le *dressage*, que l'auteur a pratiqué personnellement pendant de longues années. La façon dont un animal se laissera dresser, les procédés qu'il faudra employer pour lui faire exécuter ce que l'on désire permettront de se rendre un compte exact de ses facultés mentales.

Quand l'expérimentateur se trouve en présence d'un animal, il doit, procédant par élimination, chercher à établir le plus haut degré de ses facultés. Dans ce but, il essaiera tout d'abord de la *persuasion*, qui est « l'art de se faire comprendre par la voix et les signes, l'art de provoquer, chez un sujet, des associations d'idées » (p. 17). On aura ainsi une sorte de critérium de l'intelligence, car il est évident, selon l'auteur, que la persuasion n'est possible que chez les animaux intelligents. Parmi les autres animaux, il faudra distinguer ceux qui sont dressables par *coercition*, c'est-à-dire « les animaux que l'homme peut forcer par la coercition de la faim ou par celle de la peur, à exécuter des exercices déterminés », et ceux qui ne peuvent pas être dressés du tout. M. Hachet-Souplet classe donc tous les animaux en trois catégories : 1° Persuasion possible : *intelligence* (singe, éléphant, chien; ours, lion, chat; castor, fourmi, abeille, sphex; cheval, âne, chameau, etc.); 2° Coercition possible, persuasion impossible : *instinct* (bison, lapin, pigeon, carpe, grenouille, crabe, poulpe; méduse, huître, solen); 3° Excitation seule possible : *excitabilité* (protozoaires).

Voilà une classification intéressante et originale. Nul doute qu'elle ne corresponde parfaitement à une réalité *au point de vue du dressage*. Mais ce point de vue coïncide-t-il exactement avec celui de la psychologie en général? C'est ce qu'il eût fallu préalablement démontrer. M. H.-S. limite d'une façon illégitime le terme d'instinct : il n'est pas encore prouvé que les réactions des protozoaires soient des réactions physico-chimiques absolument simples, et ne présupposant aucune prédisposition organique acquise par l'espèce et transmise héréditairement. Il se pourrait très bien qu'une espèce animale possédât certains instincts, mais non la capacité d'être dressée. Le dressage

même par coercition, implique, à mon avis, un instinct, *et quelque chose de plus* : la faculté de retenir des associations nouvelles. Examinons les faits : M. H.-S. nous en fournit lui-même de fort intéressants ; le dressage du pigeon, par exemple. Il s'agit d'apprendre à des pigeons à venir se poser sur les épaules et sur la tête de leur maître. On commencera par lâcher les pigeons dans une chambre vide au milieu de laquelle se trouve une colonne surmontée d'un plateau couvert de grains ; puis, on substituera à la colonne un domestique, et le jour suivant, on supprimera le plateau de grains : les animaux n'en iront pas moins se poser sur la personne qui, le jour précédent, tenait le plateau. Si l'on analyse ce phénomène, on verra qu'à l'association instinctive qui existe entre la perception des grains et l'act de voler vers eux s'est substituée une nouvelle association entre l vue du domestique et l'acte de voler. C'est ce pouvoir d'associatio que le dressage implique, et non seulement l'instinct, qui ne fourn qu'un des éléments du couple. Je serais donc porté à conclure, l'encontre de M. H.-S., que le dressage n'est pas un critérium néc saire de l'instinct.

Il semble aussi qu'il ne soit pas un critérium suffisant de l'int ligence. Et, tout d'abord, qu'entend-on par intelligence ? Pour M. H.-S. « l'animal *intelligent* est celui dont le cerveau, étant capable de garder l'empreinte de perceptions indépendantes du fonctionnement immédiat des autres organes du corps, est manifestement impressionné par la *persuasion* » (p. 47). N'y a-t-il pas là une pétition de principe ? Pour nous prouver que la persuasion est bien de nature à nous révéler l'intelligence, l'auteur définit l'animal intelligent celui qui est impressionné par la persuasion. M. H.-S. nous répondra, et non sans raison, que le terme d'intelligence étant employé à tort et à travers, il a cru bien faire en nous en proposant une nouvelle définition. Mais la définition d'un objet ne doit pas emprunter ses termes à la méthode même qui doit servir à en vérifier l'existence. Un horloger pourrait, dans ce cas, définir l'heure « le temps que met à tourner autour du cadran la grande aiguille de sa montre », ce qui lui épargnerait les soucis du réglage. Qu'est-ce donc que l'intelligence ? On emploie le mot « intelligence » tantôt au sens large, qui comprend la propriété d'emmagasiner des souvenirs, de les associer, de les reproduire : il faudra dire alors que même les animaux dressables seulement par coercition sont intelligents ; — tantôt au sens étroit, qui implique la faculté de raisonner, donc de juger, d'abstraire et d'apercevoir des rapports : et alors nous avons à nous demander si la persuasion implique l'intelligence dans ce second sens.

C'est ce que l'auteur semble admettre. M. H.-S., qui tout à l'heure faisait reposer la persuasion sur la simple association des idées, précise peu à peu sa manière de voir et déclare que la persuasion implique une aperception du rapport de causalité : « L'animal raisonnable doit concevoir la cause et l'effet comme l'homme les

conçoit, et si ce dernier, par une mimique expressive, cherche à montrer à la bête la relation d'une cause avec un effet, il facilite chez elle le raisonnement et, en fin de compte, s'il atteint son but, la preuve est faite de l'intelligence chez le sujet étudié » (p. 53). On comprend quel intérêt s'attache à cette étude du premier éveil des sentiments des relations dans l'animalité, et quel profit la psychologie générale en pourrait tirer.

Recourons donc aux exemples, malheureusement trop rares, que M. H.-S. nous rapporte, de dressage par persuasion. Il semble, au contraire de ce que pense l'auteur, que tout puisse s'expliquer simplement par la création d'associations par contiguïté, création quelquefois très délicate, exigeant de la part de l'animal une certaine attention, mais nullement une compréhension générale de l'acte qu'il doit accomplir. Vous voulez apprendre à un cheval à prendre un objet avec les dents : « Par la mimique, vous indiquez à l'animal où se trouve l'objet à prendre; vous lui montrez que, pour le porter, il faut le prendre avec les dents; vous touchez l'objet, vous touchez les dents.... Le moyen d'arriver au but est, pour le cheval, de baisser la tête vers la terre et de saisir l'objet. Or, après un nombre de leçons indéterminé, il se *décide à le faire*. Il s'est donc décidé pour l'obéissance; il est *persuadé*, donc il est *intelligent* » (p. 61). Voilà une bien intéressante observation, mais de laquelle le psychologue ne sait pas que tirer, car ce n'est qu'une observation, non une expérience : il eût fallu, d'abord, nous dire exactement si ce cheval avait déjà fait des exercices analogues, ou bien s'il était vierge de tout dressage; ensuite, faire varier les circonstances : voir si, en substituant à l'objet un autre objet, un nouveau dressage eût été nécessaire, etc. Il n'y a rien d'impossible à ce que le cheval saisisse tout à coup un rapport de causalité entre la mimique de son maître et l'acte de prendre l'objet; mais, à mon avis, les faits, tels qu'ils sont rapportés par l'auteur, ne le démontrent pas absolument. De même pour ce qui concerne la façon dont un chien apprend à faire avancer le cylindre sur lequel il se tient. Voici un fragment du procès-verbal des premiers jours du dressage : « Furet (fox-terrier) se tient très bien sur le cylindre. Je recommence à l'appeler à moi lorsqu'il est dessus, et il comprend qu'il doit rouler l'appareil pour se *rapprocher* de moi; cependant ce mouvement est très compliqué, puisque, au lieu de porter ses pattes en avant, il faut qu'il fasse comme s'il devait *reculer* pour avancer... il a compris ce que je demandais de lui » (p. 115). Je suis peu disposé à voir là un acte d'intelligence proprement dite. Si vraiment ce chien a pu, par un acte de raisonnement, comprendre que le mouvement en avant du cylindre devait être causé par un mouvement en sens contraire de l'individu qui marche dessus, il aurait pu également, d'après le principe « qui peut plus peut moins » accomplir spontanément une foule d'autres actes intelligents; ce que l'auteur ne nous dit pas. On peut expliquer le phénomène ainsi : l'animal,

sur son cylindre, est appelé par son maître; il porte son corps en avant pour se rapprocher, instinctivement, de celui qui l'appelle. Le centre de gravité du système étant déplacé, le cylindre roule *en avant*. Pour ne pas glisser à terre (le chien a été dressé, le jour précédent, à rester sur le cylindre) le chien, d'une façon purement réflexe, marche en arrière, et ce n'est qu'après cette première expérience faite instinctivement qu'il associera l'idée de la progression en avant et le mouvement en sens contraire de ses pattes.

C'est donc, me semble-t-il, en dehors du dressage que, de préférence, il faudra rechercher si les animaux raisonnent. Ira-t-on dans une caserne pour préparer une étude sur l'intelligence? M. H.-S. reconnaît lui-même que les animaux les plus intelligents ne sont pas les plus faciles à dresser (p. 90). Il répudie donc en quelque sorte sa propre définition de l'intelligence, qui est l'aptitude à être dressé par persuasion. Et, en effet, l'auteur de l'*Examen psychologique* nous cite un certain nombre d'observations d'animaux laissés à eux-mêmes, qui ne sont pas les moins captivantes : celle du coati qui prend une chaise pour arriver à la hauteur de quelque friandise et qui, trouvant le bois ciré de cette chaise trop glissant pour ses pattes, recourt à l'usage d'un vieux chiffon (là encore il eût fallu répéter, varier l'expérience); l'observation du singe qui se fait un cure-dents en aiguisant un morceau de fer. Ces deux faits sont d'une telle importance, qu'il eût valu la peine d'en entourer la description d'une foule de détails et de renseignements sans lesquels il est difficile de se faire une opinion sur les « éclairs de raison » de ces animaux.

Quant à l'abstraction, cette condition essentielle de l'intelligence, M. H.-S. se croit autorisé à l'admettre. Un chien peut apprendre à rapporter au commandement *la plus lourde* ou *la moins lourde* de sept pierres de même forme et de même taille qui sont alignées devant lui; donc « ce chien a l'idée abstraite du poids » (p. 79). Mais, on peut expliquer la chose sans admettre que l'*idée du poids* subsiste dans l'esprit; la loi d'économie nous oblige à ne pas le croire : il suffit d'admettre que l'animal a associé les sensations d'effort, etc., au cri de « la plus lourde! » et à l'acte de rapporter. Il n'y a là, pourrait-on dire, qu'une sorte d'*abstraction de fait*, mais ne subsistant pas en dehors de l'expérience sensible.

L'auteur expose des vues intéressantes sur la personnalité : Si un chien est assis seul sur un banc, et qu'on lui crie : « Ici » il vient immédiatement. S'ils se trouvent plusieurs, ils attendent, avant de bouger, qu'on leur ait crié leur prénom (p. 81). Sans vouloir nier le sentiment de la personnalité chez les animaux, cette expérience le prouve-t-elle? Le danger, avec la méthode du dressage, est que l'on risque de prendre pour un fait primitif ce qui n'est que le résultat d'un apprentissage artificiel : on aurait très bien pu, je suppose, enseigner aux chiens à accourir même lorsqu'ils sont plusieurs, sans qu'on leur crie leurs prénoms.

Mentionnons encore le chapitre où l'auteur donne sa théorie des instincts compliqués des hyménoptères : il les considère comme des actes dus primitivement à une volonté intelligente » (p. 130), et cristallisés en habitudes automatiques; mais il ne donne pas d'arguments positifs en faveur de cette hypothèse, combattue par plusieurs auteurs.

Nous ne pouvons discuter ici plus longuement les suggestives expériences de M. H.-S., qui ont le très grand avantage d'être entreprises sans opinion préconçue. M. Hachet-Souplet a aussi une autre qualité, rare aujourd'hui, mais qui, dans le cas présent, a presque été poussée à l'excès : celle de la brièveté. Beaucoup de faits qui lui paraissent peut-être banaux ne le sont pas du tout pour ceux qui n'ont pas l'occasion, comme lui, d'avoir sous la main une collection zoologique vivante et variée. Si donc je n'ai pas pu souscrire à toutes les conclusions que l'auteur croit pouvoir tirer de ses expériences, c'est que, sans doute, celles-ci étaient exposées trop sommairement pour être valables aux yeux du lecteur. Espérons donc que M. Hachet-Souplet va bientôt nous doter d'un nouveau livre, tout d'observations minutieusement notées et d'expériences au cours desquelles on aura fait varier l'une après l'autre les conditions présentes. Cela facilitera la discussion des théories. Espérons aussi que le laboratoire de psychologie animale qu'il réclame se fondera sous peu, et qu'avec lui la psychologie animale entrera définitivement dans la voie expérimentale.

Ed. Claparède.

Dr **Ph. Maréchal**. Supériorité des animaux sur l'homme, 1 vol. in-12 de 228 pages; Paris, Fischbacher, 1900.

Montrer que l'idéal est un état d'inconscience, que les facultés de raisonner, d'imaginer, de vouloir ne sont que des pis-aller, et que le Bonheur suprême consiste en une sorte d'état de mécanisme absolu ne laissant plus de place à l'effort et à toutes les douleurs qu'il implique, il y a certes là de quoi tenter une plume habile, et je crois bien qu'elle pourrait soutenir sa thèse sans qu'on puisse jamais lui prouver qu'elle a tort.

Mais ce n'est malheureusement pas ce qu'a fait M. Maréchal. Loin de nous montrer en quoi consiste la vraie « supériorité » et de nous prouver que seules les bêtes la possèdent, il se borne à parcourir au galop (notre spirituel auteur nous saura gré, sans doute, de cette comparaison empruntée à l'animalité) le champ déjà assez vaste de la psychologie animale, doublant de vitesse lorsqu'il flaire quelque difficulté, sautant par-dessus les obstacles, lançant par-ci par-là quelques ruades, notamment à Descartes, « cet imbécile de génie ».

Cette méthode a l'avantage incontestable de faire défiler en quelques instants sous les yeux du lecteur ébloui toute une série de fonctions, sens, instincts, facultés que l'homme ne possède pas, ce qui fait paraître

qu'il a été bien négligé par dame Nature. Il ne faudrait pas oublier, cependant, que cette foule de facultés diverses se répartissent sur une foule, encore plus nombreuse, d'espèces animales, et n'est-ce pas déjà une preuve de la supériorité de l'homme que d'avoir dû ameuter contre lui, pour la lui disputer, *tout* le règne animal? Nous ne nous amuserons pas à relever tous les charmants paradoxes de M. Maréchal, la façon, par exemple, dont il cherche à montrer que le langage des animaux est supérieur à celui de l'homme, puisqu'il est universel, sorte de volapük qui rend inutile pour eux l'usage du dictionnaire. L'auteur se moquerait de nous si nous le prenions au sérieux. Son livre, qui est un merveilleux précis de psychologie comparée, ne prétend pas, sans doute, à la profondeur philosophique. N'est pas « imbécile de génie » qui veut!

Ed. Claparède.

Lemaître. Audition colorée et phénomènes connexes observés chez des écoliers; Paris, Alcan, 170 pages, 120 figures.

Pour rendre compte du phénomène bizarre connu sous le nom d'audition colorée, on a recours à l'association sous toutes ses formes. Le petit livre qu'a écrit M. Lemaître au sujet des synopsies de Rodolphe Moine, Pierre Lefort et Jules Pradel, âgés tous trois de 13 ans environ, fait une si large part aux associations inconscientes qu'on serait tenté de l'intituler, en transposant l'expression de Galton : « Des bizarreries de l'imagerie subliminale à propos de l'audition colorée. » Quelque curieuses que soient ces associations, on ne saurait oublier qu'elles ne peuvent être que la cause occasionnelle du phénomène : il reste toujours à expliquer pourquoi on ne les constate pas chez tout le monde. Or cette explication ne peut être tentée que sur le terrain physiologique et même anatomique. Il est vrai que M. Lemaître répond : « Tout cela est d'une logique admirable, mais avant de conclure, attendons des expériences plus nombreuses. »

L'auteur a pris soin de nous renseigner sur la manière dont il a recueilli un certain nombre de cas dont les trois sus-mentionnés ne sont que les plus complexes. Au mois de juin 1900, il a procédé à une enquête sur les élèves de la 6e classe du collège de Genève. Il leur a dicté le questionnaire suivant :

1° Quelles couleurs trouvez-vous aux voyelles (*a*, *e*, *i*, *o*, *u*), aux consonnes ou aux diphtongues comme *au*, *en*, *oi*, etc.?

2° Quelles couleurs trouvez-vous aux mots, par exemple aux noms des jours de la semaine, aux mois, aux chiffres, aux saveurs, aux odeurs, etc.?

3° Sous quelle forme vous représentez-vous les mois, jours, nombres, âges, années, etc. (ligne droite ou courbe, cercle, etc.)? Dessinez, si possible, un croquis de cette ou de ces formes.

4° Savez-vous quand et à quel âge vous avez vu ces choses pour la première fois?

Ce mode d'investigation, surtout quand il s'agit d'audition colorée, peut-être la source de graves erreurs dues à la suggestion. On serait en droit de lui attribuer le pourcentage élevé (36 0/0, davantage peut-être, puisque ce chiffre ne concerne que les élèves possédant des photismes et que l'auteur ne dit pas si les 19 0/0 de diagrammes et les 2 0/0 de personnifications doivent être attribués aux mêmes élèves ou à des élèves différents) et bien supérieur aux 15 0/0, moyenne des recherches antérieures.

Cette enquête a été faite sur les 4 divisions de la 6e classe, fournissant un total de 112 élèves. Le questionnaire leur a-t-il été dicté à la même heure? L'auteur ne nous le dit pas. Or, il y a là un point capital, car l'on sait combien ces travaux extra-scolaires ont le don de suggérer les réflexions et d'exciter l'imagination des collégiens.

Quoi qu'il en soit, nous ne pouvons que féliciter M. Lemaitre d'avoir enrichi la littérature de l'audition colorée de quelques cas nouveaux et réellement intéressants.

J. C.

Henry Hughes. — Die Mimik des Menschen auf Grund voluntaristischer Psychologie (Francfort-a.-M., Joh. Alt, 1900).

Ce volume, qui ne compte pas moins de 423 p. grand in-8°, et d'un texte très serré, est bourré d'analyses psychologiques, subtiles, intéressantes, souvent traduites en formules mathématiques et en tableaux. La psychologie, écrit M. H. Hughes, doit se détourner de l'étude de l'intelligence pour s'attacher à celle de la volonté. La technique et la médecine sont appelées à occuper désormais les esprits, sur lesquels l'art et la philosophie ont régné jusqu'à ce jour. Comme l'étude de l'intelligence, celle de la volonté s'appuie sur une suite de principes fermes, empiriquement découverts et physiologiquement assurés, qui servent à contrôler hypothèses et déductions. Il est temps de fonder la psychologie des mouvements, mal étudiés encore : dans le concept de l'activité, ou de l'énergie, se présente le parallélisme, en quelque sorte, entre le monde de la matière et celui de l'âme. La théorie même des sentiments ne se ramène plus aux perceptions, comme jadis, mais aux mouvements; nos émotions naissent des mouvements de notre corps. L'étude de la mimique — des gestes — est la plus propre à nous montrer comment les mouvements instinctifs naturels se transforment en mouvements d'expression symboliques, et elle nous permettra d'établir enfin une classification systématique des manifestations affectives.

A trois de nos contemporains appartient l'honneur d'avoir traité scientifiquement de la mimique : Piderit, Darwin et Wundt. Piderit a distingué les mouvements des divers organes; Darwin a considéré

surtout les formes expressives des sentiments particuliers; Wundt a scruté l'origine psychologique. Il s'agit maintenant de grouper en un ensemble les vues de ces trois chercheurs, le médecin, le biologiste, le philosophe. Et telle est l'œuvre à laquelle s'applique M. H. Hughes.

En une première partie, qui a pour sujet *les fondements psychologiques de la mimique*, il examine d'abord la méthode à suivre, et compare ces deux manières d'interprétation : la manière individuelle, qui repose sur des raisons physiques et ne s'occupe que des organes pris à part et des mouvements particuliers; la manière générale, qui tient compte de l'influence du milieu et traite l'individu comme membre d'une communauté, en rapportant ainsi à une mimique commune les modifications du visage. Nous arrivons toujours à une forme initiale, qui est la *tendance*; la vie de l'esprit n'en est que le développement. Le réflexe, l'instinct, le mouvement volontaire, ce sont donc là les trois choses à considérer. L'auteur se règle sur cette division, en étudiant successivement l'individu, les différences individuelles (figure schématique des *tempéraments*), l'hérédité et les mœurs, le développement historique, les rapports avec l'art.

En une deuxième partie, il aborde l'étude des mouvements particuliers du visage : peau de la tête, yeux, nez, bouche, oreilles; en une troisième, il traite des *mouvements des diverses parties du corps* : tête, tronc, membres supérieurs et membres inférieurs. Il passe enfin à l'*expression des émotions*; cette quatrième partie, qui est la plus étendue (elle prend la moitié du volume), débute par une critique des « principes de la volonté ».

Il ne me serait pas possible vraiment de suivre M. H. Hughes dans le détail de son travail, qui exigerait une analyse longue et minutieuse, et je me borne à recommander ce consciencieux ouvrage. Il est illustré de 119 figures, principalement des courbes et des tableaux. On n'a rien écrit encore d'aussi complet sur cette matière.

L. Arréat.

II. — Histoire de la philosophie.

Victor Giraud. Essai sur Taine, son œuvre et son influence. 1 vol. in-8, 322 p., faisant partie des *Collectanea friburgensia*, publications de l'Université de Fribourg (Suisse). Fribourg, librairie de l'Université; Paris, Hachette, 1901.

Sept ans environ se sont écoulés depuis la mort de Taine. Le moment n'est pas défavorable pour entreprendre une étude d'ensemble de son œuvre et de son esprit. Beaucoup vivent encore qui l'ont connu, et presque tous ceux qui pensent aujourd'hui ont plus ou moins subi,

directement et indirectement, l'influence de ses ouvrages. D'autre part, son œuvre est finie, on la connaît toute et l'on a pu voir les grands courants d'idées qu'elle a pu susciter ou favoriser, ou qui, d'une façon ou d'une autre, en ont, à quelque degré, profité. « En politique, dit une lettre signée par Taine et par Renan, et dont M. Giraud nous donne des extraits, en politique Hegel fut de cette école dont le sort est d'avoir éternellement raison (et, ce semble, d'être éternellement battue), qui veut tenir compte à la fois des nécessités contradictoires inhérentes à la nature des choses. Il fournit des arguments à la démocratie et au droit divin; des royalistes et des républicains sortirent de lui. » Je dirais volontiers de Taine, en philosophie, quelque chose de semblable. A la vérité, je ne crois pas qu'il ait, en tout, éternellement raison, ni qu'il soit éternellement battu, mais on trouve dans son œuvre, sans qu'il y ait toujours contradiction, des parties qui conviennent à des esprits très diversement orientés. Un positiviste et un même métaphysicien, un libéral et un disciple de Joseph de Maistre, un catholique, un protestant et un athée peuvent y puiser de quoi fortifier leurs opinions. C'est, à mon avis, un signe caractéristique de richesse et d'indépendance d'esprit que de pouvoir s'attirer ainsi des disciples qui ne sauraient s'entendre entre eux. Et Taine, en effet, a beaucoup et librement pensé. Mais peut-être aussi n'a-t-il pas créé un système complet, bien un et bien serré.

Taine a rencontré beaucoup de sympathie parmi les criticistes à cause de sa vigoureuse campagne contre les entités métaphysiques et le spiritualisme de Victor Cousin; il en a trouvé chez tous les amis de la psychologie expérimentale pour les tendances générales de son œuvre, et il a suscité lui-même ou développé l'amour de l'expérience et de l'observation chez beaucoup de contemporains; il s'est fait apprécier aussi de quelques représentants de la pensée catholique pour les idées générales manifestées dans son dernier ouvrage, *les Origines de la France contemporaine*; mais aussi, je pense, à cause de son esprit scientifique et de son goût de l'observation rigoureuse qui concorde très bien avec un mouvement de catholicisme scientifique que nous avons vu grandir ces dernières années, et qu'il a pu contribuer à déterminer dans une certaine mesure. Cette alliance de l'esprit scientifique et du besoin de conserver la vieille religion de la France s'accommodait très bien des recherches rigoureuses de Taine en même temps que de sa critique du spiritualisme classique et de l'esprit révolutionnaire.

C'est, je crois, à ce mouvement qu'il convient de rapporter le livre de M. Giraud. Il n'est pas très utile d'insister longuement sur les convictions personnelles de M. Giraud, car il ne faut guère que les laisser entrevoir avec discrétion; cependant il faut bien les signaler, car elles ont inspiré au moins quelques-unes des critiques auxquelles il tient sans doute le plus sur la partie générale de l'œuvre de Taine. Disons tout de suite qu'il parle toujours du philosophe de l'*Intelligence* avec

sympathie, avec estime et avec respect. Son livre est très consciencieux, très soigné, fort intéressant.

Je reviendrai tout à l'heure sur ses appréciations de Taine lui-même, sur l'histoire qu'il a faite de sa pensée et sur ses conclusions dernières. Je voudrais dire, auparavant, quelques mots des appendices agréables, curieux ou utiles qu'il a joints à son travail, et qui sont nombreux. Il nous donne d'abord une reproduction du portrait de Taine par Bonnat, qui, du vivant de Taine, n'avait figuré dans aucune exposition, qui n'avait pas été vulgarisé par la photographie, mais que l'on a pu voir l'an dernier à notre exposition universelle, dans une des salles du Grand Palais, à côté de celui de Renan; il nous donne encore une bibliographie des œuvres de Taine très consciencieusement faite et dans laquelle il note plusieurs changements apportés par Taine aux différentes éditions de ses œuvres. Quelques-uns de ces changements ne sont pas sans importance, et il est bon qu'ils aient été remarqués et indiqués; par exemple, l'addition à la troisième édition de l'*Intelligence* — et la suppression à la quatrième — de cette note : « Ceci est le point de vue scientifique. Il en est deux autres qu'il est inutile de présenter ici : le point de vue esthétique et le point de vue moral. On y considère non plus les éléments, mais la direction des choses; on y regarde l'effet final comme un but primordial, et ce nouveau point de vue est aussi légitime que l'autre. » Taine paraît y entrevoir, un peu confusément peut-être, des vérités fort importantes, et il est regrettable qu'il n'ait pas eu le temps de les débrouiller mieux ou de les développer. L'indication des fragments de la correspondance de Taine, non destinée à la publicité, et qui ont paru depuis sa mort en divers endroits, est accompagné, de la reproduction de plusieurs passages de ses lettres qu'on lira avec plaisir.

M. Giraud nous donne aussi une « bibliographie des travaux sur Taine » classés d'après l'ordre alphabétique des noms d'auteurs. Les travaux qui ont paru les plus utiles à connaître sont marqués d'un astérisque. Puis viennent des extraits de soixante-deux articles de Taine non recueillis dans ses œuvres. Ces extraits tiennent une soixantaine de pages d'un texte serré et très fin. On n'y trouvera rien qui bouleverse nos idées sur Taine, mais rien non plus qui n'ait quelque intérêt. Je signalerai surtout une étude sur l'*Esprit moderne en Allemagne*, de Camille Selden; une lettre au directeur du *Journal des Débats* à propos du sens de la fameuse phrase : « Le vice et la vertu sont des produits comme le vitriol et le sucre »; une lettre à M. A. Collignon à propos de Sainte-Beuve; une lettre à M. Francis Poictevin, où sont appréciées les recherches de style de quelques écrivains contemporains; le fragment sur l'*association* publié par M. Barrès dans le *Journal* et qui devait entrer dans *les Origines de la France contemporaine*, et, à un autre point de vue, un article sur Alphonse Daudet, Hector Malot et Ferdinand Fabre, où l'on peut apprécier les qualités et les défauts de Taine comme critique littéraire, etc. Ensuite vient

une reproduction de la copie d'entrée de Taine à l'École normale, et enfin, avant la table alphabétique des noms propres cités dans le livre de M. Giraud, un recueil de jugements divers et d'extraits d'articles sur Taine. Tout cela encore est intéressant et curieux. Je signalerai, entre autres, une lettre de Charles Bénard, qui fut le professeur de Taine au collège Bourbon; la lettre est sévère, mais contient quelques renseignements précieux : « Taine est entré (1848)[1] dans la classe de philosophie, sortant de rhétorique, mais déjà philosophe, j'entends disciple fervent de Spinoza. Sa foi au spinozisme était déjà telle qu'il n'y avait pas à la changer d'un iota. Il s'y était enfermé comme dans une forteresse dont, du reste, il n'est jamais sorti. Il n'y avait pas même à discuter là-dessus avec lui. Il a, je crois, profité de mes leçons sur les différentes parties du cours de philosophie classique... mais je ne crois pas avoir exercé sur lui, quant au fond, la moindre influence... Pour moi, Taine n'est pas, à proprement parler, un philosophe. Il a été, du moins, sous ce rapport, beaucoup surfait... Ses formules sont vides (race, milieu, moment). Ce qu'il a produit sous ce rapport ne laissera pas la moindre trace, — du moins à mon avis. C'est autre chose s'il s'agit de l'écrivain, du styliste, du poète, comme vous dites... » Je remarque aussi un jugement de Vacherot, plus sympathique, malgré ses réserves; des fragments d'un article de M. Lachelier, publié en 1864, et une très belle étude où M. Boutmy, au lendemain de la mort de Taine, a pleinement mis en lumière les hautes qualités du penseur et de l'homme.

Arrivons à l'étude même de M. Giraud sur Taine. Elle a déjà une longue histoire et n'a pas été improvisée. « En 1891, dit l'auteur, me trouvant alors à l'École normale, j'avais pu mettre à exécution un projet vieux déjà de plusieurs années, et longuement, amoureusement, j'avais étudié les œuvres de Taine. Un travail assez développé était sorti de là. » Ce travail fut communiqué à Taine, qui lut le manuscrit, y nota quelques rectifications ou indications et écrivit à ce propos une lettre que M. Giraud trouve, avec raison, « curieuse à plus d'un titre ». « J'avoue, disait-il, que j'ai toujours aimé, sinon la métaphysique proprement dite, du moins la philosophie, c'est-à-dire les vues sur l'ensemble et le fond des choses. Mais le point de départ de mes études n'est pas une conception à *priori*, une hypothèse sur la nature; c'est une remarque tout expérimentale et très simple, à savoir que tout abstrait est un *extrait*, retiré et arraché d'un concret, cas ou individu, dans lequel il réside; d'où il suit que, pour le bien voir, il faut l'observer dans ce cas ou individu, qui est son milieu naturel; ce qui conduit à pratiquer les monographies, à insister sur

1. D'après M. Giraud, Taine est entré en 1847 dans la classe de philosophie, il en sortit donc en 1848. Il a passé ainsi dans cette classe la fin de sa dix-neuvième année et le commencement de sa vingtième. On montre aujourd'hui plus de précocité, et l'on est « philosophe » à dix-sept ans, parfois à seize et même quinze, si l'on a obtenu une dispense pour l'examen de rhétorique.

les exemples circonstanciés, à étudier chaque généralité dans un ou plusieurs spécimens bien choisis, et aussi significatifs que possible. La doctrine, si j'en ai une, n'est venue qu'ensuite; la méthode a précédé; c'est par elle que mes recherches se sont trouvées convergentes. » Citons encore cette phrase qui précise la position de Taine vis-à-vis des croyances religieuses. « Pour la religion, ce qui me semble incompatible avec la science moderne, ce n'est pas le christianisme, mais le catholicisme actuel et romain; au contraire, avec le protestantisme large et libéral, la conciliation est possible. » Cette étude de M. Giraud a formé le noyau de la monographie qu'il nous présente aujourd'hui. Elle s'est enrichie peu à peu par les réflexions et les lectures de l'auteur, par les publications posthumes de quelques écrits de Taine, par les témoignages que portaient sur lui les survivants qui l'avaient connu ou plus ou moins suivi. Elle devint le sujet d'un cours professé en 1897 à l'Université de Fribourg, enfin elle est arrivée à la forme que nous lui voyons aujourd'hui.

Le grand reproche de M. Giraud à Taine, c'est de s'être, à vingt ans, et peut-être plus tôt, enfermé dans un système clos dont il n'avait pas suffisamment vérifié et éprouvé les principes, dont il n'est depuis jamais sorti qu'à son corps défendant, et qui, à son insu, lui fournissait des réponses toutes faites aux questions qu'il renouvelait dans le détail par son patient et dur labeur. On voit que l'appréciation de M. Giraud s'accorde parfaitement avec l'opinion de M. Ch. Bénard que j'indiquais tout à l'heure. En revanche, elle s'oppose assez nettement aux affirmations de Taine lui-même. « Il a *pensé trop vite*, dit M. Giraud. Il a été trop pressé d'avoir un système, et de trop bonne heure, avant que des réflexions, des lectures suffisantes, avant surtout que l'expérience de la vie et des hommes n'eût fait son œuvre, il en a arrêté, il en a accepté plutôt, d'autrui les lignes directrices et les thèses fondamentales; et, ces *postulats* de sa doctrine une fois fixés, jamais plus depuis il n'en a sérieusement vérifié les titres... Croyance à l'universel déterminisme, à la parfaite « adéquation » de la philosophie et de la science, à l'opposition absolue, irréductible, entre l'idée religieuse sous sa forme catholique et la science moderne, voilà quelques-uns des principes que, sous l'empire de Spinoza et de Hegel, Taine, à vingt ans, avait acceptés comme si évidents, qu'il ne s'est plus guère soucié d'en contrôler le bien fondé. »

Prévost-Paradol parle dans le même sens que Bénard et que M. Giraud. Dès 1849, quand Taine n'avait pas encore vingt et un ans, il lui écrit : « *Tout en cherchant une philosophie, tu en as une*. Tu me la montres par échappées, soulevant un coin de rideau, tantôt de ce côté, tantôt de cet autre. » Qui donc a raison du philosophe, ou de ceux qui l'ont étudié? M. Giraud, qui cite le mot de Prévost-Paradol, me paraît le commenter judicieusement. Il pense que son observation nous révèle « l'habitude constante de Taine, et comme la devise de sa vie intellectuelle... Il s'est développé certes, ajoute-t-il; il a évolué

même : il n'a guère changé; ou plutôt s'il a changé, ce fut à son insu, comme malgré lui, et sous la pression des circonstances ou des faits qu'il étudiait. De sorte que si, d'année en année, au lieu de la présenter « par échappées », il avait exposé dogmatiquement la philosophie qu'il croyait très sincèrement « chercher », mais qu'en réalité il avait fixée une fois pour toutes, on ne voit pas sur quels points essentiels elle aurait finalement contredit le système que dès vingt ans il avait conçu. « A vrai dire, dès la publication du livre sur les *philosophes classiques*, le système de Taine parait bien arrêté dans ses grandes lignes; et même sur bien des points de détails. Faut-il donc croire que Taine a involontairement confondu, dans ce qu'il dit, l'ordre logique et l'ordre chronologique? L'erreur est très possible, même chez un penseur dont la bonne foi est parfaite et dont la clairvoyance est généralement remarquable. D'ailleurs il faut bien reconnaître que la méthode implique déjà un ensemble d'opinions qui est bien près d'être un système.

Il est donc bien possible que Taine ait trop tôt arrêté son système. Au reste il l'a, à bien des égards, agrandi et élargi. M. Giraud pense que sa « méthode d'observation minutieuse et précise » l'a conduit à enrichir sa pensée de mille aperçus nouveaux et féconds. « Par ce biais la réalité a fait comme irruption dans le système. » Et M. Giraud pense qu'elle l'a brisé, mais que Taine était trop attaché à ses anciennes idées pour les abandonner, et qu'il conserva le même palais qu'il avait construit pour ses idées, tout en les laissant de plus en plus s'en évader pour aller ressaisir la plupart des vérités « utiles, salutaires ou nécessaires » qu'il avait trop légèrement dédaignées jadis. Je ne pense pas que ceci soit absolument juste. Il est vrai que Taine avait eu jadis certaines exagérations, il avait rattaché à ses principes généraux un certain nombre d'idées accessoires ou de formules contestables qui ne faisaient pas corps avec eux et qu'il a implicitement contredites plus tard. Il est vrai surtout qu'on avait, pendant assez longtemps, attaché beaucoup trop d'importance à ces parties accessoires et caduques de la théorie et qu'on en avait même, bien souvent, mal compris le sens et la portée. Quelques uns des admirateurs de Taine l'ont assez maladroitement compromis, et si c'était un peu sa faute, c'était surtout la leur. Mais il ne me parait pas que les tendances et les préoccupations générales qu'on a pu remarquer en lui et qui se sont développées surtout dans la seconde partie de sa carrière philosophique soient du tout en contradiction avec les idées abstraites qui ont composé son premier système. L'ensemble de l'œuvre de Taine peut présenter, au point de vue philosophique, plusieurs défauts, mais pas celui de l'incohérence, si l'on considère, bien entendu, l'ensemble du système, car il y a un certain nombre de détails qui ne s'harmonisent pas très bien.

Il faut lire l'étude historique qu'a faite M. Giraud de l'œuvre de Taine, il faut lire aussi son exposé de la doctrine générale et son

appréciation de l'homme et du penseur. Tout cela est très étudié, intéressant, consciencieux. M. Giraud, qui admire Taine, le critique avec liberté, mais il expose sa doctrine avec une grande exactitude et une bonne foi complète, et, tout en faisant ressortir volontiers ce qui, d'après lui, aurait dû rapprocher Taine de ses propres opinions, il ne dissimule nullement la distance à laquelle Taine s'en est toujours tenu. Son jugement d'ensemble est à la foi sympathique, admiratif et quelque peu sévère. Il reconnaît l'étendue et la portée de son influence, il juge cette influence bienfaisante à bien des égards, « travailler, en un mot, de toute son activité et de tout son pouvoir à *faire sortir l'idéal du réel*; si c'est bien là l'impression dernière que l'on emporte d'un long contact avec Taine, on ne voit pas de conseil qui soit mieux adapté aux besoins et aux aspirations des générations nouvelles. Et c'est sans doute pourquoi elles reconnaissent en lui un maître dont la pensée, dont le souvenir et dont la gloire ne les quitteront pas de sitôt. » Si d'ailleurs il le trouve « très grand », s'il proclame que « ce grand esprit est un de nos grands écrivains », il ne l'admire pas sans réserve au point de vue philosophique. « Penseur vigoureux et hardi, pour la force, l'originalité et l'ampleur de la pensée abstraite, il a eu chez nous, cela n'est pas douteux, des égaux et des maitres : il est peu probable que nos arrière-neveux le maintiennent au rang d'un Descartes, d'un Pascal, d'un Auguste Comte. L'égaleront-ils, pour ne parler que de ses contemporains, à un Ravaisson, à un Renouvier, à un Lachelier? A tout le moins, ils devront, ce semble, le placer immédiatement au dessous. » Mais si l'éloge du philosophe ne va pas sans restrictions, l'éloge de l'homme n'en comporte pas : «... il eut une âme très noble, et, quelque effort qu'il ait fait pour ne pas mêler sa personne à son œuvre, on le sent à travers ses livres. Ils sont rares ceux qui laissent une œuvre considérable et justement admirée, et dont on peut dire que les écrits donnent une idée insuffisante et imparfaite de l'âme qu'ils recouvrent et qui les fait vivre. Taine fut du petit nombre de ceux-là. Chez lui, l'homme fut supérieur à l'œuvre. » A le prendre dans son ensemble, son œuvre n'offre peut-être pas, dit M. Giraud, des parties aussi hautes que celles qu'on trouve dans celle de Pascal, de Bossuet, de Rousseau, de Chateaubriand, peut-être même de Sainte-Beuve et de Renan, mais et on n'y trouvera pas non plus les faiblesses de ces quatre derniers écrivains. « Par la dignité de sa vie, par l'élévation habituelle de ses idées, par la force et l'éclat de son style, par la richesse d'aspects et par la portée représentative de son œuvre, Hippolyte Taine restera, dans ce siècle, l'un de ceux qui témoigneront le mieux en faveur de la probité, de la vigueur et de la noblesse de la pensée française. » Et je crois que tout le monde peut s'associer à cette conclusion.

Nous associerons-nous aussi aux réserves de M. Giraud sur le talent du philosophe et le système général de Taine? Dans une certaine mesure. Taine a eu, bien évidemment, certains défauts. Or

peut lui reprocher de manquer de souplesse, de ne pas manier avec beaucoup d'aisance les idées générales abstraites. Il a eu, avec une certaine raideur, parfois une certaine étroitesse, un amour de la régularité, de la netteté, de la précision qui a pu lui faire rapetisser quelques questions, ou qui l'a amené à se contenter de solutions trop simples et un peu maigres. Ses théories en gardent quelque chose d'artificiel et d'instable. Avec leur précision, leur simplicité, leur régularité, il leur arrive assez souvent de n'avoir pas l'air complètement vraies, on ne les sent pas assez vivantes et capables de se modifier pour s'adapter aux faits, et une comparaison entre Taine et Renan ferait bien ressortir ce caractère. Peut-être aussi pourrait-on ajouter que le système qui, sans être dépourvu de nouveauté, n'a cependant pas une originalité de premier ordre, est resté bien incomplet. Dans sa magnifique page sur l' « axiome éternel », Taine n'envisage guère qu'un côté des choses. Il en a vu d'autres, puisqu'il s'est placé à un point de vue tout à fait différent, pour étudier, par exemple, l'idéal dans l'art, et qu'une note de *l'Intelligence*, la note que j'ai rappelée plus haut et qui n'a fait que passer dans le livre, indiquait une vision, un peu confuse, sans doute, mais très forte, d'ordres de considérations assez différents et dont il n'a pas tiré, faute de temps, peut-être ce qu'il aurait pu en tirer. Surtout il n'a pas saisi les rapports des différents points de vue qu'il indiquait, et cela aurait été nécessaire à l'achèvement de sa philosophie.

Mais il reste « très grand », comme le dit M. Giraud après M. Lemaître, et j'avoue que je ne puis m'associer aux critiques de M. Giraud sur l'esprit général du système et la tendance de Taine à vouloir introduire partout l'esprit scientifique. Je crois au contraire que c'est là une des raisons de sa grandeur. Et j'aurais désiré, quand ce n'aurait été que pour les mieux examiner, et les discuter au besoin, que M. Giraud précisât davantage ses critiques. Il s'est défendu, avec une modestie qui arrête les objections, de vouloir substituer un système à celui de Taine, mais il aurait pu développer un peu plus les raisons qui lui font repousser celui-ci. «... De toutes ses théories dit-il, celle qu'il parait le plus difficile d'admettre c'est, sans aucun doute, sa conception de la science. D'abord *la Science* n'existe pas : il n'y a que des « sciences » particulières, qui peuvent bien, sur certains points, communiquer entre elles, mais qui, à l'ordinaire, diffèrent les unes des autres par leurs méthodes comme par leur objet. Voit-on beaucoup de points de contact entre l'astronomie et la physiologie? » Voilà une objection qui revient souvent sous la plume des adversaires de la « Science ». Il serait peut-être bon de la modifier ou de l'abandonner, car vraiment elle ne porte guère. Je sais bien que certains philosophes du parti opposé ont prêté le flanc à bien des critiques, par leur façon un peu naïve et crédule de parler de « la Science » et de lancer en son nom, sans y être suffisamment autorisés, des affirmations aussi discutables que celle de n'importe quelle métaphysique. Mais ce n'est pas

aller au fond des choses que d'opposer les sciences à la Science. Il s'agit de savoir si, en fait, il n'y a pas certaines règles générales pour se faire des croyances « vraies », si ces règles générales ne sont pas surtout appliquées, sous des formes concrètes diverses, dans les différentes sciences, si nous pouvons réellement par d'autres moyens (intuition, instincts, foi, etc.) arriver à la vérité, comment et pourquoi, et avec quelles preuves et quelles garanties de notre savoir, si toute croyance, pour mériter réellement d'être tenue pour bonne, ne doit pas se rapprocher autant que possible de la croyance scientifique ou être justifiée par des procédés aussi rationnels et scientifiques que possible. Pour résoudre la question, il ne suffit pas de revenir aux « ordres » de Pascal, si on n'en peut mieux légitimer la distinction absolue. Et c'est ici que nous différerions d'avis, M. Giraud et moi.

C'est en effet, selon moi, un des grands services que nous a rendus Taine, d'avoir été un incomparable excitateur de ce qu'on peut bien appeler, très légitimement, l' « esprit scientifique ». Sa méthode, combinaison de l'analyse (à laquelle on peut rattacher l'observation et l'expérience) et de la synthèse, et l'extension universelle de ces procédés, c'est peut-être ce qui reste encore de plus solide dans son système, et ce qui représente son principal apport à la constitution d'une philosophie. Je crains que M. Giraud n'ait pas suffisamment insisté sur ces points, quoiqu'il soit bien loin de les avoir passés sous silence. Et à la vérité, je crains encore plus que, si M. Giraud n'a pas, à mon gré, assez parlé de la méthode, ce ne soit parce qu'ici l'influence de Taine n'a pas été ce qu'elle aurait dû être. Ni l'esprit d'analyse rigoureuse, ni l'esprit de synthèse systématique n'ont été suffisamment développés. Ceux qui ont combattu Taine ont trop généralement employé un raisonnement abstrait que l'analyse, la « traduction » que recommandait Taine, aurait souvent bien gêné. Ceux qui l'ont suivi ont parfois mérité le même reproche ou bien ils se sont attachés à l'observation ou à l'expérimentation d'une façon souvent trop étroite. Et le cas de Taine nous serait une occasion d'étudier ce que c'est au juste que l' « influence » d'un homme supérieur, et de voir comment ses idées et ses procédés, en se répandant, s'altèrent ou parfois se développent, s'améliorent ou, plus souvent sans doute, se corrompent, comment elles vont presque toujours en se transformant. Il serait intéressant de voir et ce que sont devenues, chez ceux qui en ont ressenti les effets, les principales parties de l'œuvre de Taine et les qualités de son auteur. Mais cela ne peut être recherché ici.

Fr. Paulhan.

Jules Martin (L'abbé). Saint Augustin. 1 vol. in-8, 403 pages. Paris, Félix Alcan, 1901.

M. l'abbé Jules Martin nous donne aujourd'hui, dans la collection « les Grands Philosophes », une étude très fouillée et très conscien-

cieuse sur saint Augustin. Son livre est une œuvre d'admirateur respectueux et bien informé. On pourra, si l'on veut, critiquer la façon dont il a compris son sujet. Il ne nous donne pas une étude psychologique de saint Augustin et de ses contemporains ou devanciers, il ne cherche guère non plus à discuter la doctrine qu'il expose. Il s'est à peu près contenté de rechercher dans les œuvres de saint Augustin ses théories et de les exposer de son mieux, clairement et avec assez de détails. Je ne dis pas que d'autres manières de traiter le même sujet n'eussent pu produire aussi de bons livres et qu'on n'ait jamais un regret, mais puisque M. Martin a préféré la sienne, nous aurions d'autant moins bonne grâce à nous plaindre qu'elle correspond, en somme, à un besoin réel. Saint Augustin, nous dit-il, ne s'est jamais soucié de condenser en un livre unique toute sa doctrine. Il était d'autant plus utile de nous donner, par des rapprochements et des combinaisons, l'équivalent possible de ce livre que saint Augustin n'a pas fait.

A part la préface, la conclusion, une table chronologique des principaux ouvrages de saint Augustin, une liste des éditions et des traductions de ces ouvrages, ainsi que des principaux travaux récents sur saint Augustin, l'ouvrage de M. Martin se compose de trois parties. Le livre Ier a pour titre : Connaissance, et comprend cinq chapitres : les divers Modes de connaissance, la Formation intellectuelle, la Certitude, l'Intelligence humaine, l'Erreur. Le livre II traite de Dieu, et ses cinq chapitres de l'Existence de Dieu, de la Nature de Dieu, de la Création, de Dieu et l'Homme, du souverain Bien et de l'Optimisme; le livre III, consacré à la Nature, contient aussi cinq chapitres : sur notre Connaissance du monde extérieur, l'Origine et la Nature du monde extérieur, les Faits surnaturels, les Êtres vivants et la Société. On voit quelle riche collection de questions philosophiques est ainsi abordée et traitée par saint Augustin d'une façon plus ou moins satisfaisante.

M. l'abbé Martin a accompli sa tâche avec modestie. Cependant il est bien difficile à un auteur, surtout s'il est lui-même un philosophe, de s'effacer complètement devant un autre philosophe si grand qu'il le juge, pour exposer, dans un long volume, les théories de celui-ci. Aussi trouve-t-on çà et là l'expression des idées chères à l'auteur, idées que j'ai eu l'occasion d'examiner et de discuter ici même il y a quelque temps. On peut remarquer aussi que certaines opinions de saint Augustin sont mises en lumière avec une prédilection particulière, et dans ce choix l'esprit de l'auteur se retrouve aussi. Il se retrouve encore, sans qu'on soit jamais porté à trouver qu'il y ait le moindre biais, dans la conclusion où M. l'abbé Martin donne très brièvement son opinion sur l'ensemble de l'œuvre de saint Augustin, et sur ce qui lui paraît le plus conforme dans cette œuvre aux exigences de l'esprit moderne et aux résultats obtenus par lui.

« Si, dit-il, à part Bossuet et Fénelon, l'inspiration réelle de saint Augustin s'est bien peu transmise, il est toujours vrai qu'insensible-

ment le travail de la réflexion a constaté l'indépendance de la physique, le rôle des idées inaperçues et les conditions mystérieuses de notre connaissance. Déjà, sans le savoir, on donne raison à saint Augustin sur ces trois points; on pourrait encore, sur plusieurs autres, subir utilement son influence. »

Il y aurait à discuter. M. l'abbé Martin félicite saint Augustin d'avoir vu « que nous avons au moins deux modes de connaissance : la connaissance intellectuelle, ou spéculative, ou métaphysique, et la connaissance des choses extérieures; il avait averti que la connaissance des choses extérieures, la physique ou la science, n'a aucun rapport nécessaire avec la connaissance intellectuelle. C'était là une constatation de très grande importance que la postérité a méconnue... On pourrait, aujourd'hui encore, se mettre à l'école de saint Augustin et y apprendre à ne jamais donner aucune place, dans les questions de pure doctrine, aux hypothèses ni aux découvertes de la science. Si l'on sait convenablement aujourd'hui qu'il ne faut opposer aux savants ni des principes abstraits, ni l'autorité de l'Écriture, on est enfin arrivé, après de longs siècles, là où en était saint Augustin. » C'est là sans doute une conception des rapports de la science et de la philosophie ou de la science et de la religion qu'il est intéressant de rencontrer chez saint Augustin et qui a pu rendre des services, mais elle n'en est pas moins à mon avis très contestable, bien qu'elle plaise également à des savants et à des philosophes. Je crois bien que si elle a été utile, c'est surtout parce qu'elle a pu aider à arriver à une autre.

Il est curieux aussi de trouver dans saint Augustin un précurseur de Leibniz en ce qui concerne l'inconscient. « Il a fallu Leibniz, dit M. Martin, pour introduire définitivement dans la philosophie la théorie des perceptions imperceptibles. Saint Augustin avait parlé aussi nettement que Leibniz, et, pendant de longs siècles, son langage n'avait été entendu de personne. » D'après saint Augustin, « l'âme se connait toujours comme pensant l'absolu, mais elle n'a pas toujours conscience de se connaître; car, pour l'âme, autre chose est ne pas se connaître, autre chose ne pas se penser ». Saint Augustin ajoute : « L'âme humaine, par la nécessité de sa nature, n'est jamais sans se souvenir d'elle-même, jamais sans se comprendre, jamais sans avoir de l'amour pour elle-même. » Sans doute l'âme humaine peut exister et ne posséder ou n'exercer aucune science : « Être ne s'identifie pas pour nous avec savoir ou avec percevoir, *scire vel sapere*; en effet, nous pouvons être, même si nous ne savons pas, et si, actuellement, nous ne percevons pas certaines choses que nous avons apprises ». Mais peu après cette remarque, saint Augustin en exprime une autre : « Pour l'âme, dit-il, il est perpétuel de vivre, et perpétuel de savoir qu'elle vit; il n'est pas perpétuel, pour elle, de penser sa vie, ni même de penser la connaissance de sa vie, car, passant à une idée nouvelle, l'âme abandonne l'ancienne, et cependant elle ne cesse pas de la savoir. » M. Martin fait observer que les deux remarques ne se contre-

disent pas; car, en fait, l'existence de notre âme ne comporte pas nécessairement un état de connaissance claire. Assurément tout cela a son prix, bien que la position de la question ait bien changé et qu'il soit possible aujourd'hui de la traiter avec des développements bien plus riches et plus amples, ce dont il serait assez injuste, d'ailleurs, de faire un grief à saint Augustin. En tout cas, si c'est là une question philosophique, il serait excessif de trouver que la science ne peut y intervenir.

Enfin M. Martin loue saint Augustin d'avoir eu « le sens du mystère ». Il a dit qu'au delà des explications doctrinales les plus justes, l'intelligence réclame, sans pouvoir y parvenir, quelque chose de parfait; il a su aussi et il a répété « combien il est difficile, sinon parfois impossible, d'atteindre et de transformer une intelligence philosophique ». Il y a bien des problèmes là-dedans; la relativité de la connaissance, l'instinct, la réaction contre l'intellectualisme, les rapports de l'instinct ou de la volonté avec la croyance, tout cela s'y trouve plus ou moins confusément. Je ne puis indiquer ici ce que saint Augustin y a vu et ce qu'il en a conclu, ni discuter ses opinions ou l'interprétation de M. Martin, mais on pourra lire avec intérêt l'exposé fait par M. Martin dans la première partie de son livre des idées de saint Augustin sur la connaissance. Peu de lecteurs peut-être, même parmi les philosophes, ont le loisir et la volonté d'étudier les œuvres complètes de saint Augustin; il est bon d'en trouver la doctrine résumée par un penseur attentif et consciencieux. FR. P.

Amédée Matagrin. ESSAI SUR L'ESTHÉTIQUE DE LOTZE (Paris, F. Alcan, 1901).

Bien que je n'aie pas étudié d'assez près l'œuvre de Lotze pour porter un jugement approfondi sur l'*Essai* de M. Matagrin, je n'hésite pas à le recommander comme un bon travail. La clarté de l'exposition, la connaissance des sources, et j'ajouterai l'emploi discret d'une critique comparative, en sont une suffisante garantie.

Dans une première partie, *Le Beau*, M. Matagrin relève la théorie de Lotze concernant le fondement subjectif et le fondement objectif du beau. Le point de départ, pour Lotze, est un phénomène psychologique : les sensations esthétiques sont pour lui une espèce de ce vaste genre que constituent les phénomènes de sensibilité. Mais quelle est la différence spécifique par laquelle les sensations esthétiques proprement dites se distinguent de la sensation en général? Sa réponse à cette question est que le plaisir esthétique, produit d'abord par la « sensation », implique « un exercice varié et facile de nos facultés représentatives », et il s'efforce ainsi d'accorder la théorie des sensualistes, qu'il réduit et corrige, avec celle de Kant, qu'il simplifie.

Quel fondement objectif, d'autre part, pourrons-nous assurer à la beauté? Il faut évidemment, estime Lotze, que ce que le beau symbo-

lise ait une valeur réelle en soi. Peu nous importeraient les belles formes qui symbolisent des activités vivantes, si nous ne savions que ces mouvements peuvent être utilisés en tant que sentiments d'effort ou de facilité (au point de vue physique), de tension intellectuelle ou de détente (au point de vue mental). Il en revient ainsi à trouver beau ce qui nous permet un « libre développement », c'est-à-dire à la théorie du jeu. Il rejette d'ailleurs la doctrine kantienne, en tant que la valeur objective du beau n'y semble être qu'une conséquence de son fondement subjectif, et il n'accepte pas l' « universalité du jugement esthétique » invoquée par elle. Si pourtant le jeu suffit, selon lui, à expliquer l'intérêt que nous prenons aux manifestations de la beauté, il ne suffit pas à expliquer la « vénération » qu'elle nous inspire. Lotze admet donc que la beauté est la « forme apparente » du *bien*; le jeu esthétique lui paraît avoir pour fondement une conformité de l'objet à l'idéal moral, et par ce trait — qui ne se retrouve pas dans nos théories contemporaines — il appartient toujours, en définitive, à l'école de Kant et de Schiller.

Quant à l'idée même du beau, Lotze ne peut recevoir la solution de l'idéalisme platonicien : il n'existe pas, à ses yeux, un idéal universel de la beauté. Il repousse également la doctrine proposée par l'idéalisme de Hegel. Précurseur de l'esthétique psycho-physiologique de Fechner, il n'accepte toutefois pas davantage les doctrines purement réalistes de Herbart, et il combat cette erreur du réalisme, qui croit que la forme, par elle-même, suffit à tout expliquer en esthétique. Il reste un hégélien mitigé, autant qu'il est un kantien libre, et si le beau lui apparaît comme la réalisation de l'idée dans la matière, l'idée pour lui, c'est le bien, et, semble-t-il, le bien moral.

En somme, le génie propre de Lotze le poussait à porter l'esthétique sur le terrain de la psychologie expérimentale : il ne pouvait concevoir une esthétique où il ne serait pas tenu compte des phénomènes immédiats de sensation, et il tendait aussi à considérer les états moteurs que la sensation enveloppe. Mais il ne réussissait pas à se dégager tout à fait de la métaphysique; il flottait encore entre l'idéalisme de Platon, celui de Kant et celui de Hegel, les corrigeant ou les réduisant par sa critique, et substituant au besoin à leur conception une vue autre, sans valeur positive. Ce philosophe original et profond, écrit M. Matagrin, se double d'un technicien des plus distingués. « Si l'étude de Lotze n'a pas l'ampleur de l'œuvre de Hegel, du moins elle est supérieure à cette dernière par l'exactitude et la simplicité de la méthode : Lotze, en effet, se délivre de la fameuse division tripartite, et par là-même n'est pas obligé, comme son prédécesseur, de faire quelque peu violence à la réalité pour la conformer au cadre qu'il lui impose. Enfin Lotze, dont l'éducation esthétique dépasse de beaucoup celle de Kant, ne le cède nullement à Hegel en ce qui concerne l'étendue des connaissances techniques. »

L. ARRÉAT.

Eduard von Hartmann. GESCHICHTE DER METAPHYSIK, ZWEITER THEIL : SEIT KANT. — 1 v. in-8, XIII-608 p. Leipzig, Haacke, 1900.

Ce deuxième et dernier volume de l'*Histoire de la métaphysique* est consacré au développement de la métaphysique depuis Kant. Observons tout de suite qu'à part une courte excursion en Angleterre, à l'occasion de l'agnosticisme, M. de Hartmann se renferme exclusivement dans la spéculation germanique. Durant les 600 pages de ce gros volume, il ne parle pas une seule fois de M. Ravaisson, de M. Renouvier, ou même de M. Fouillée, dont la méthode devait lui être plus sympathique. En revanche, que d'obscurs métaphysiciens allemands il étudie avec minutie ! — Cette histoire de la pensée métaphysique lui semble aboutir à un résultat d'importance capitale, la nécessité d'un changement de méthode. L'ancienne métaphysique avait cru que l'on pouvait construire le système des choses *à priori* avec une rigueur apodictique. Kant considère encore la métaphysique de ce biais; mais, voyant le caractère chimérique de la spéculation antérieure, il renferme cette conscience apodictique dans le monde phénoménal. Les grands panthéistes, Fichte, Schelling, Hegel, Schopenhauer, poursuivent, l'œuvre de Kant, soit du point de vue de la pensée, soit du point de vue de la volonté. Les matérialistes croient encore à ce caractère apodictique, et de même les agnostiques. Mais l'impossibilité d'une telle connaissance devient de plus en plus manifeste; le contenu de la métaphysique se réduit avec les matérialistes à l'éternité de la matière et de la force, avec les agnostiques à un pur zéro. C'est la réduction à l'absurde de la méthode aprioriste. Mais la métaphysique n'est pas condamnée pour cela. Si à l'alchimie a succédé la chimie, à la métaphysique déductive et constructive, produit de l'imagination, peut succéder une *métaphysique inductive*, se bornant, comme les sciences de la nature, à des *vraisemblances*. Les diverses écoles ont toutes contribué, négativement, à cette transformation de la méthode; positivement, elles ont amené les métaphysiciens à concevoir d'une manière plus concrète la réalité. A l'activité pure du panthéisme abstrait (pensée pure ou volonté pure), le théisme a substitué une substance douée d'attributs; et s'il a eu le tort de la doter de conscience et de personnalité, il a permis la construction d'un panthéisme concret fondé sur l'hypothèse d'un absolu inconscient. Le matérialisme d'un Büchner a attiré l'attention sur la dépendance de l'esprit à l'égard des fonctions corporelles. L'individualisme d'un Stirner ou d'un Nietzsche a montré que l'ancien panthéisme faisait à l'individu, en face de l'absolu, une place trop effacée. — La métaphysique de l'avenir sera un panthéisme moniste et concret, ayant pour base une théorie de la connaissance à caractère réaliste (réalisme transcendental). Cette métaphysique, l'auteur l'a esquissée dès 1868 dans sa *Philosophie de l'Inconscient*, en se conformant à la méthode inductive; il l'a développée depuis dans une foule d'essais.

J. SEGOND.

LIVRES DÉPOSÉS AU BUREAU DE LA REVUE

A. NAVILLE. *Nouvelle classification des sciences*, 2e édition, in-12, Paris, Alcan.

G. COMPAYRÉ. *J.-J. Rousseau et l'éducation de la nature*, in-18. Paris, Delaplane.

LI-TAÏ. *Le mystère posthume; causeries médicales sur la mort et la survie*, in-12, Paris, Schleicher.

AUPETIT. *Essai sur la théorie générale de la monnaie*, in-8, Paris, Guillaumin.

E. HALÉVY. *La Formation du radicalisme philosophique*, t. I et II, in-8, Paris, Alcan.

RUSSELL. *Essai sur les fondements de la géométrie*, trad. de l'angl. par Cadenat, in-8, Paris, Gauthier-Villars.

H. BERR. *Peut-on refaire l'unité morale de la France?* Paris, Colin.

A. FOUILLÉE. *La réforme de l'enseignement par la philosophie*, in-12, Paris, Colin.

G. TARDE. *L'opinion et la foule*, in-8, Paris, Alcan.

J. BOURDEAU. *L'évolution du socialisme*, in-12, Paris, Alcan.

OLLÉ LAPRUNE. *La vitalité chrétienne*, in-12, Paris, Perrin.

E. BERTH. *Dialogues socialistes*, in-8, Paris, Jacques.

FRASER. *The Works of Berkeley*, 4 vol. in-8, Oxford, Clarendon Press.

O. LIEBMANN. *Gedanken und Thathsachen*, Bd. II, pl. 2e, in-8, Strasburg, Trübner.

KRIES. *Ueber die materiellen Grundlagen des Bewusstseins Erscheinungen*, in-8, Mohr, Tübingen.

K. JOEL. *Philosophenwege: Ausblicke und Rückblicke*, in-8, Berlin, Gärtner.

PALAGYI. *Neue Theorie des Raumes und der Zeit*, in-8, Leipzig, Engelmann.

GAETSCHENBERGER. *Grundzüge einer Psychologie des Zeichen*, in-8, Regensburg, Manz.

THUMB UND MARBE. *Experimentelle Untersuchungen über die psychologischen Grundlagen der sprachlichen Analogiebildung*, in-8, Leipzig, Engelmann.

E. HUSSERL. *Logische Untersuchungen*, Bd. II, in-8, Halle, Niemeyer.

H. SCHWARZ. *Das sittliche Leben*, in-8, Berlin, Reuther.

F. PAULSEN. *Philosophia militans, gegen Materialismus und Naturalismus*, in-8, Berlin, Reuther.

SERGI. *La psichè nei fenomeni della vita*, in-8, Torino, Bocca.

G. TARANTINO. *Il problema della morale, prolusione*, in-8, Pisa, Valenti.

FISICHELLA. *La psicologia nelle Scienze umane*, in-8, Messina, Amico.

GRIMALDI. *La mente di Galileo Galilee rassunta dal libro* « De motu Gravium », in-4, Napoli, Detken-Rocholl.

DORADO. *Estudios de derecho penal preventivo*, in-8, Madrid, Suarez.

Le propriétaire-gérant : FÉLIX ALCAN.

Coulommiers. — Imp. PAUL BRODARD.

Coulommiers. — Imp. Paul Brodard

VINGT-SIXIÈME ANNÉE. N° 8 AOUT 1901

REVUE
PHILOSOPHIQUE
DE LA FRANCE ET DE L'ÉTRANGER

PARAISSANT TOUS LES MOIS

DIRIGÉE PAR

TH. RIBOT

SOMMAIRE :

FÉLIX ALCAN, ÉDITEUR
ANCIENNE LIBRAIRIE GERMER BAILLIÈRE ET Cie
108, BOULEVARD SAINT-GERMAIN, 108
PARIS, 6e

1901

LE PROCÈS DE LA SOCIOLOGIE BIOLOGIQUE

Nous avions essayé, dans un article publié ici même [1], de démontrer l'infécondité de la sociologie biologique. Cette démonstration a suscité deux protestations, l'une de M. Novicow [2], l'autre de M. Espinas [3], qui répondent plus ou moins directement à nos arguments. Nous demandons la permission de résumer cette discussion pour en dégager les résultats.

La sociologie biologique est stérile. Car à tel problème sociologique défini elle ne saurait apporter de réponse précise. S'agit-il, par exemple, d'escompter les conséquences du mouvement qui entraîne nos sociétés vers la démocratie? Les prédictions de la sociologie biologique seraient sans doute pessimistes. Ne voit-on pas, dans l'échelle animale, les organismes se perfectionner aux dépens de la liberté et de l'égalité de leurs éléments constituants? On pourrait donc être tenté de condamner, au nom de l'évolution biologique, notre évolution sociale. Mais, ajoutions-nous, une opinion fondée sur de pareilles comparaisons resterait sans portée. Car entre les êtres collectifs une chose distingue les sociétés : elles sont composées d'êtres conscients; et cela seul impose à leur évolution des conditions toutes spéciales. Une sociologie qui négligerait systématiquement ce caractère spécifique, et refuserait d'en observer directement les conséquences, ne pourrait sortir du vague que pour tomber dans l'arbitraire. Telle était en bref notre thèse. — Qu'y a-t-on répondu?

Et d'abord, qu'on puisse imputer à la sociologie biologique une aversion pour tout ce qui fait pressentir une organisation démocratique, et des sympathies pour tout ce qui rappelle le régime des castes, qu'on puisse l'accuser de tendances aristocratiques, autoritaires, et, pour tout dire en un mot, réactionnaires, c'est ce qui paraît scandaliser également nos deux auteurs. « Jamais nous n'avons cru, dit M. Espinas, que nos conceptions sociologiques pussent autoriser rien qui ressemble à la dictature ou se prêter à une justification du privilège. » « M. Bouglé a tort, dit M. Novicow, d'affirmer que

1. *La Sociologie biologique et le Régime des Castes*, avril 1900, p. 337-352.
2. *Les Castes et la sociologie biologique*, octobre 1900, p. 361-373.
3. *Être ou ne pas être, ou du Postulat de la Sociologie*, mai 1900.

si la théorie organique est vraie, la liberté humaine est impossibl[e]. C'est juste le contraire. »

Et certes, nous ne prétendons pas qu'une doctrine sociale réa[c]tionnaire découle nécessairement de la sociologie biologique. Ca[r] notre thèse est justement que, de la science des organismes proprement dits, aucune théorie ne se déduit avec nécessité, qui soit applicable aux sociétés humaines. Mais que du moins il sorte naturellement, de la biologie, des métaphores défavorables à la démocratie et que la sociologie biologique offre ainsi, aux adversaires du mouvement démocratique, comme un réservoir d'arguments faciles, c'est ce que nous pouvions soutenir : les exemples ne manquent pas.

M. Novicow met sa confiance dans les naturalistes. Il compte sur eux seuls pour « renverser les retranchements d'erreurs colossales [1] » dont la métaphysique a encombré la politique. C'est ainsi qu'il en appelle très souvent à l'autorité de Hæckel. Mais n'est-ce pas Hæckel qui a réédité, avec un commentaire « scientifique », l'*Humanum paucis vivit genus*? Suivant lui, la tendance du darwinisme ne saurait être qu'aristocratique, nullement démocratique, encore bien moins socialiste [2]. Souhaite-t-on le développement de cette démonstration? Qu'on se reporte au livre d'un autre naturaliste, M. Ziegler [3]. Il a pris la peine d'opposer point par point aux thèses de la démocratie sociale, les thèses du darwinisme bien entendu. Quant aux anathèmes généraux, lancés contre les idées égalitaires, ils ne se comptent plus. La plupart des naturalistes qui philosophent conviendraient avec M. Topinard que « les réalités objectives de la science sont en contradiction avec les aspirations subjectives de l'humanité [4] ». Les hommes naissent libres et égaux en droit? C'est là, dit Huxley [5], « une proposition risible au point de vue scientifique ».

Veut-on voir à présent comment les politiques utilisent ces munitions? C'est au nom du « caractère organique » des sociétés que celui-ci démontre longuement l'inanité des principes de 89 [6]. Pour que l'ordre social reste fondé, nous dit celui-là [7], sur ses « bases naturelles », il importe surtout de maintenir les distances entre les classes. Un autre va plus loin [8], et demande la constitution de castes

1. *Les luttes entre sociétés humaines*, p. 707.
2. *Les preuves du transformisme*, trad. Soury, p. 110 et suiv.
3. *Die Naturwissenschaft und die Socialdemocratische theorie*.
4. *L'Anthropologie et la science sociale*, p. 370.
5. Dans la *Zukunft*, du 31 mars 1894.
6. Ferneuil, *Les principes de 89 et la science sociale*.
7. Ammon, *L'ordre social et ses bases naturelles*, tr. Muffang.
8. V. de Lapouge.

dûment spécialisées. En attendant, on démontre couramment que « la solution monarchiste est la seule qui soit conforme aux enseignements les plus récents de la science [1] ». Et il n'y a pour ainsi dire plus aujourd'hui de journal conservateur qui n'emprunte à la biologie, une consécration « scientifique » pour ses thèses classiques.

Que maintenant la doctrine particulière à M. Novicow soit plus subtile, plus souple, et pour ainsi dire moins grossière que ces théories courantes, nous ne faisons pas difficulté pour en convenir. M. Novicow concilie en effet, avec une grande admiration pour les organismes, un certain souci de la liberté et de l'égalité humaines. Sans abandonner l'apologie de l'aristocratie, il adresse du moins, au régime des castes proprement dit, des critiques vigoureuses. Il serait donc loin de souscrire à tous les aphorismes formulés par les naturalistes, sociologues ou journalistes que nous citons.

Mais ces divergences mêmes ne viennent-elles pas confirmer notre critique? Elle consistait essentiellement à soutenir que la sociologie ne peut tirer, de la biologie, aucun enseignement net et précis. Or si vraiment une grande distance sépare M. Novicow de ceux qui, comme lui — quoique chacun à sa façon — invoquent l'autorité des sciences naturelles, cela ne prouve-t-il pas que les instructions fournies par celles-ci à la science sociale restent bien vagues et comme élastiques?

Il suffirait d'ailleurs, pour mesurer cette élasticité, de confronter les opinions des deux penseurs qui défendent contre nous la sociologie biologique. L'un est individualiste pur [2]; pour l'autre, l'individualisme est l'ennemi [3]. Pour le premier le tout n'a d'autre fin que l'intérêt des éléments. C'est dans le sacrifice des éléments au tout que le second cherche le principe de la morale. Pour celui-ci, la patrie est la plus vivante des réalités [4]; pour celui-là, pure convention [5]. Tandis que l'un enfin estime qu'il suffit, pour marcher dans le sens du progrès, de « déterminer la trajectoire » des forces naturelles et de s'abandonner à leur courant [6], l'autre juge cette détermination insuffisante et cet abandon imprudent [7]. N'est-il pas éton-

1. Voir la lettre de M. P. Bourget, à M. Ch. Maurras, dans son *Enquête sur la monarchie*.
2. *Les luttes entre sociétés humaines*, p. 115, 533.
3. *La philosophie sociale du XVIIIe siècle*, p. 38-41.
4. Voir *la Politique nationale et la Politique humanitaire* dans la *Philos. sociale du XVIIIe siècle*, p. 44.
5. *Les luttes entre sociétés humaines*, p. 572.
6. *Ibid.*, p. 716.
7. *Philos. soc. du XVIIIe siècle*, p. 14.

nant, si la sociologie biologique est une doctrine consistante, qu'elle conduise ses partisans à des conclusions aussi éloignées, pour ne pas dire diamétralement opposées?

Mais il serait injuste d'abuser de cette argumentation. Outre qu'elle pourrait trop aisément se retourner contre les sociologues non-organicistes, l'organicisme peut en appeler à l'avenir. S'il n'est pas encore aujourd'hui de taille à nous fournir, pour le problème que nous posons, une conclusion indiscutable, qui sait ce qu'il ne fournira pas demain? Qui sait si, comme M. Novicow nous le fait espérer, la sociologie biologique ne va pas, elle aussi, avoir son Newton [1]? Il faut donc essayer d'estimer la fécondité de la méthode sans abuser de l'insuffisance des résultats acquis. Ajoutons que, dans la discussion qui nous occupe, si les résultats auxquels nos deux défenseurs de la sociologie biologique aboutissent sont sensiblement différents, très différentes aussi ont toujours été leurs attitudes à son égard. Comme ils ne lui assignent pas le même rôle, ils ne la défendent pas par les mêmes arguments.

Force est donc d'entrer dans le détail et de définir, pour les examiner tour à tour, les deux thèses qui nous ont été opposées.

*
* *

M. Novicow est de beaucoup le plus intransigeant. On sait avec quelle opiniâtreté, à l'Institut international de sociologie, contre la presque unanimité des sociologues, il maintenait ses conclusions : « La sociologie sera organiciste ou elle ne sera pas. — Les phénomènes sociaux sont le prolongement des phénomènes biologiques, sans aucune solution de continuité. — La sociologie ne peut formuler des lois générales qu'en les empruntant à la science mère, la biologie [2]. »

Or, parmi ces lois que la biologie prête à la sociologie, en est-il qui permettent de répondre à la question que nous avions posée, et de prévoir les conséquences du mouvement démocratique?

Suivant M. Novicow, nous sommes servis à souhait : car l'une des lois que l'on peut dès à présent considérer comme établie par les sciences naturelles, est celle-ci : « Un être collectif, société ou organisme, est d'autant plus parfait que la différenciation des fonctions y a été poussée plus loin [3]. » A l'aide de ce critérium nous pouvons dès à présent juger l'orientation de nos sociétés.

1. *Annales de l'Institut international de sociologie*, V, p. 109.
2. *Ibid.*, V, p. 115, 215, 223.
3. *Ibid.*, V, p. 214. — *Rev. philos.*, art. cit., p. 362.

Mais d'abord — avant de transférer cette loi au monde social, et pour nous en tenir au monde organique, — devons-nous l'accepter comme une vérité scientifique définitive, qui resterait désormais au-dessus de toute discussion parce qu'elle aurait été établie en dehors de toute préoccupation philosophique, esthétique ou morale?

Si les organicistes se tiennent « aussi près que possible de la biologie » ils savent que la question prête à la controverse. Combien, en effet, il soit difficile de rester objectif en distribuant des prix, et de construire, sur des considérations purement scientifiques, une échelle de perfection, les naturalistes s'en aperçoivent. Si nous voulons nous garder de toute projection anthropocentrique, il semble que nous ne puissions mesurer la perfection d'un organisme qu'à un seul critère : aux avantages que sa constitution assure à l'espèce, en favorisant son adaptation au milieu et par suite sa survie. Or, est-il sûr, de ce point de vue, que la différenciation constitue toujours et partout un avantage? N'a-t-on pas justement remarqué que les êtres les moins différenciés se nourrissent et se reproduisent parfois plus aisément, en raison de leur indifférenciation même? qu'ils s'adaptent plus vite à certains milieux, et résistent mieux aux changements de milieux? Au moment des grandes perturbations géologiques, ce sont les êtres qui ont les besoins les moins variés et les moins spéciaux qui survivent; et c'est à partir des formes relativement simples que l'évolution recommence[1]. D'une manière plus générale, l'être qui se différencie, en même temps qu'il perd de sa plasticité[2], perd de sa fécondité[3], et en ce sens on pourrait soutenir ce paradoxe : que la différenciation est le commencement de la mort. Ce qui est sûr du moins, c'est que les cas ne sont pas rares où l'indifférenciation des organismes a assuré leur survie. De quel droit continuerions-nous donc à taxer cette indifférenciation d'infériorité?

Et sans doute cette conclusion se heurte à des liaisons d'idées qui nous sont familières. Nous trouverons aussitôt, dans la « table des valeurs » que nous portons en nous, de bonnes raisons pour démontrer la supériorité des formes différenciées. Nous remarquerons par exemple que les organismes dont les diverses fonctions

1. C'est ce que le Dr Cope appelait : the law of the unspecialized. Cf. Le Dantec, *Évolution individuelle et Hérédité*, p. 218-220.

2. Houssay, *La Forme et la Vie*, p. 910.

3. Cf. Delage, *La Structure du protoplasma et les théories sur l'Hérédité*, p. 768-770. Un des naturalistes préférés de M. Novicow, Hæckel s'efforçait déjà de prouver, contre Baer, que « le progrès n'est pas toujours une différenciation, et que toute différenciation n'est pas un progrès » (*Hist. de la Creation naturelle*, p. 251).

sont nettement spécialisées, offrent la plus grande unité possible milieu de la plus grande variété, ou que les produits de leur ac vité, s'ils ne sont pas plus nombreux, l'emportent du moins en « qu lité », sont plus « raffinés » et comme plus « exquis[1] ». Nous obse verons encore que les progrès de la différenciation marchent de pa avec le perfectionnement du système nerveux. Or un système ne veux perfectionné est une condition de l'apparition de la conscience c'est un porte-flambeau. Qui dit développement de la différenciation dit donc dégagement prochain de la conscience et par conséquen progrès en général.

Mais qui ne sent qu'en raisonnant ainsi nous cédons à des préoc cupations anthropocentriques? Que le maximum d'unité dans l maximum de variété, que la finesse des produits, que la clarté de l conscience soient des choses bonnes en soi, c'est ce que nous pou vons bien décider en vertu de nos préférences esthétiques, morales métaphysiques; c'est ce qu'aucun fait scientifique ne saurait à lu seul nous prouver. La marche triomphale de la biologie dans notr siècle est due à ce qu'elle s'est débarrassée et comme délestée d l'anthropomorphisme sous toutes ses formes, c'est-à-dire en parti culier du finalisme. Peut-être, si elle veut rompre décidémen toute attache avec lui, doit-elle s'abstenir alors de donner de rangs, de parler de perfection ou d'imperfection[2], concepts qui n se comprennent guère qu'en fonction de fins antérieuremen posées.

Mais s'il en est ainsi, si nous ne pouvons évaluer nettement la pe fection des êtres que d'après les fins que nous leur assignons, c comprend combien il serait dangereux de prendre la différenciatio pour « mètre du progrès » de tous les êtres, quelle que soit le nature, et de mesurer à ce même mètre la perfection des sociét humaines aussi bien que celle des organismes. N'assignons-nou pas à celles-là des fins originales? Si, par exemple, nous accordon

1. Ce sont les expressions mêmes employées par Milne-Edwards, *Leçons d'ana tomie*, t. I, p. 13, 17, 19.

2. Voir, par exemple, ce que dit Le Dantec (*Lamarckiens et Darwiniens*, p. 7), o un traducteur de Hæckel (Laloy, *Préface à l'origine de l'Homme*, p. 8). Verwor dit encore plus explicitement (*Physiologie générale*, trad. Edon, p. 354) : « On dit souvent, en présence de ce fait (la différenciation) que l'évolution des orga nismes, depuis les premiers commencements jusqu'à nos jours, permet d constater un progrès continu et un perfectionnement progressif. Cette concep tion conduit à l'erreur contre laquelle était dirigé tout l'effort de la théorie d Darwin, l'erreur de la *téléologie*. L'idée de progrès, de perfectionnement, impliqu un but vers lequel est dirigé ce progrès, ce perfectionnement, sans cela el n'a aucun sens... L'emploi des termes de progrès, de perfectionnement, etc., n peut donc provenir que d'un point de vue anthropocentrique : en ce sens qu c'est nous-mêmes qui introduisons de la sorte un but dans le développement.

que leur but doit être de garantir le plus possible de liberté et d'égalité à leurs membres, qui nous dit que la différenciation — en admettant qu'elle perfectionne les organismes — sera encore un progrès pour les sociétés?

C'est ici que M. Novicow triomphe. Notre question pourrait peut-être embarrasser les naturalistes qui admettent que la différenciation entraîne l'asservissement et l'inégalité croissante des éléments différenciés. Mais c'est ce que nie notre auteur, — et c'est ce qui lui permet d'affirmer à la fois les deux thèses qui semblaient s'opposer, de concilier les aspirations démocratiques avec les constatations scientifiques. D'une part, en effet, il reconnaîtra que la liberté et l'égalité des individus sont bien la fin des sociétés. Mais il maintiendra en même temps que pour réaliser cette fin, nul moyen ne peut être meilleur que la différenciation.

Que penser de cette synthèse?

La réponse tiendra d'abord, sans doute, à l'idée qu'on se fera de la fin assignée aux sociétés, c'est-à-dire de la liberté et de l'égalité des individus. L'idée que s'en fait M. Novicow nous est connue : c'est la conception classique et si l'on peut dire orthodoxe, la conception « individualiste ». On a pu montrer que la doctrine politique de Spencer lui vient en droite ligne de l'individualisme de la fin du XVIII[e] siècle. On pourrait montrer, d'une manière analogue, que la doctrine politique de M. Novicow exprime l'individualisme du milieu du XIX[e] siècle, qui est une exagération en même temps qu'une sorte d'amoindrissement du premier [1]. Chaque individu poursuit son intérêt, et avec raison. L'État n'est fait que pour le bien des individus. Mais s'il comprend bien son rôle, il faut qu'il s'efface le plus possible devant eux. Son unique fonction doit être de rendre la justice, c'est-à-dire qu'il se gardera d'intervenir pour pallier les inégalités qui séparent les membres; il laissera faire et laissera passer leurs libertés égales [2]. Un individualisme plus outrancier encore que celui de Spencer, reposant sur un utilitarisme plus radical que celui de Bentham et sur un libéralisme plus absolu que celui de Bastiat, telle est donc la doctrine politique de M. Novicow.

Acceptons pour un instant cette doctrine : est-il vrai qu'elle soit logiquement liée à telle ou telle théorie biologique? La thèse individualiste de M. Novicow dérive-t-elle clairement de sa thèse naturaliste? Est-il donc vrai, d'abord, que toute espèce de différenciation entraîne, de soi, la liberté et l'égalité ainsi entendues? Est-il vrai

1. Cf H. Michel, *L'Idée de l'État*, liv. III; *La philosophie politique*, p. 16.
2. Cf. *Les luttes entre les sociétés humaines*, passim.

que la différenciation dont les organismes donnent le modèle, soit favorable à cet individualisme?

Nous n'avons jamais nié que la différenciation pût aller de pair avec la liberté et l'égalité. Nous avons reconnu au contraire que si un peu de différenciation nous éloigne de l'égalité, beaucoup nous en rapproche. Nous avons noté de même que la distinction des cercles sociaux peut s'accompagner d'une sorte de libération des individus [1]. Mais encore faut-il préciser la façon dont ces effets s'obtiennent pour savoir à quelle cause en revient l'honneur. M. Novicow nous dit que dans toute société où les domaines des différentes activités sont nettement séparés, où la politique, par exemple, n'empiète pas sur l'économie, ni la justice sur la culture intellectuelle, là règne la liberté [2]. Mais à quelle condition cette liberté sera-t-elle une réalité? Sans doute à la condition que les individus puissent en jouir. Or imaginons que certains d'entre eux soient comme emprisonnés dans un des cercles ainsi distingués et, par exemple, que le mode d'activité économique qui leur est imposé épuise tout leur temps, toutes leurs forces, toute leur vie; pouvons-nous dire encore qu'ils jouissent de toute la liberté désirable? Ils en jouissent, suivant M. Novicow, si la puissance politique n'intervient pas pour gêner le développement de leur pensée. Bel avantage si le même développement est quotidiennement entravé par la nécessité économique! Il importe donc, pour que les hommes ne soient pas opprimés par la division du travail, qu'il leur soit possible d'appartenir à plusieurs des cercles entre lesquels la société s'est divisée : ainsi seulement ils pourront, dans une certaine mesure, s'appartenir. A chacun son métier sans doute; mais qu'aucun métier n'absorbe et ne dévore en quelque sorte son homme. Que la participation à une même vie politique, militaire, intellectuelle, unifie ceux que la profession sépare et les place en un sens, sur le même pied. C'est par là peut-être, remarque Schmoller [3], que la dignité humaine réussit à se sauvegarder dans nos sociétés modernes. Mais si elle y réussit, notons que ce n'est pas à la différenciation elle-même qu'elle le doit, mais bien à ce que nous avons proposé d'appeler la complication sociale. Si une société est ainsi faite que ses cercles différenciés s'entre-croisent, elle aide à la libération de l'individu. Mais si au contraire elle l'enferme en tel ou tel de ces cercles, c'est l'asservissement sans phrases.

Or, de ces deux formes sociales, laquelle se rencontre chez ces organismes supérieurs que M. Novicow nous propose pour

1. *Les Idées égalitaires*, 2e partie, chap. II et III.
2. *Rev. philos.*, art. cit., p. 364.
3. *Grundriss der allgemeinen Volkswirthschaftslehre*, 1re partie, liv. III, ch. IV et VI.

modèles? Y voit-on les cellules se libérer de la différenciation par la participation à plusieurs fonctions, et par l'adhérence à plusieurs organes? On nous a montré au contraire les éléments qui remplissent une même fonction dans l'organisme, de plus en plus étroitement rapprochés, soudés, et comme rivés à l'organe qu'ils composent[1]. Si l'idéal de la société était l'imitation de ces organismes, « infiniment plus parfaits qu'elle », suivant M. Novicow, « parce qu'ils sont plus anciens », elle devrait donc faire tous les efforts et prendre toutes les mesures nécessaires pour parquer les individus dans leur spécialité, — ce qui passerait malaisément pour un accroissement de liberté.

Mais, dira-t-on, les organismes nous donnent du moins le modèle de cette liberté qui consiste dans la discrétion de l'État : la différenciation y est telle que l'organe régulateur « laisse faire », sans intervenir dans leurs rapports, les autres organes. — C'est ce qui reste encore très contestable. On soutiendrait tout aussi bien que les organismes, en se perfectionnant, nous donnent l'exemple d'une centralisation croissante. On se souvient de l'argumentation de Huxley prouvant, contre le « nihilisme administratif », que le « pouvoir souverain du corps pense pour l'organisme, agit pour lui et en mène les éléments avec une baguette de fer[2] ». L'argumentation porte encore contre l'individualisme naturaliste de M. Novicow, comme elle portait contre celui de Spencer. Les plus récents physiologistes maintiennent que « plus nous nous élevons dans la série animale, plus nous voyons s'affirmer cette tendance du système nerveux central à étendre sa domination sur toutes les cellules de l'organisme dans le sens d'une administration unitaire[3] ». Ils montrent que la centralisation accompagne forcément les progrès de la différenciation, dont elle apparaît comme une condition en même temps que comme une conséquence. Il nous est donc permis de penser que M. Novicow ne retient pas toutes les leçons de la biologie. Il en prend et il en laisse. Il oublie les progrès de la centralisation dans les organismes pour ne retenir que les progrès de la différenciation. Il oublie la spécialisation de leurs organes pour ne retenir que la division de leurs fonctions. Qu'est-ce à dire, sinon qu'une philosophie préétablie détermine le choix qu'il opère entre les arguments que lui offre la science? S'il édifie son individualisme sur le naturalisme, c'est qu'il a préalablement taillé et façonné celui-ci au gré de celui-là.

1. Perrier, *Les colonies animales*, p. 679.
2. *Les Sciences naturelles et l'Education*, p. 216.
3. Verworn, *Physiologie générale*, trad. Edon, p. 642.

Qu'au surplus les deux tendances se laissent difficilement ajuster, qu'un esprit qui veut embrasser l'une et l'autre s'expose à flotter dans l'équivoque, sinon à tomber dans la contradiction, on le sait depuis longtemps : et le cas de M. Novicow le prouverait une fois de plus. Les moments ne sont pas rares où sa pensée nous paraît difficile à fixer, balancée qu'elle est, et comme ballottée, d'un pôle à l'autre.

Que pense, par exemple, M. Novicow, de l'aristocratie? Individua-liste, il tient qu' « aucun obstacle » ne doit empêcher un individu d'exercer les aptitudes qu'il possède[1], de chercher sa voie, de donner sa mesure, de conquérir enfin la situation qui lui convient. De ce point de vue la perfection de la différenciation consiste, non dans la formation de groupes sociaux dûment séparés, mais dans l'adaptation personnelle de l'individu à sa fonction; c'est à quoi la division par castes apparaît comme « diamétralement opposée[2] ». Mais M. Novicow se souvient qu'il est naturaliste. Les organismes ont un cerveau. Il ne faut pas que les sociétés restent en arrière. Elles auront donc un cerveau qui sera constitué, non point certes par le gouvernement, mais par une élite, par une aristocratie, dont la fonction sera d'élaborer les volitions collectives[3]; et comme « il ne peut pas y avoir de fonction spéciale sans organe différencié[4] », nous demanderons que cette classe supérieure soit « nettement différenciée » du reste de la nation.

Par quels moyens devra s'obtenir cette différenciation nette, c'est ce que nous ne voyons pas clairement[5]. Les gentilshommes diri-geants de M. Novicow ne sont pas les « eugéniques » des anthropo-sociologues. On ne les reconnaît pas à la naissance[6]. Il ne semble pas non plus que pour être admis dans leurs rangs la fortune soit absolument indispensable. Leur prédominance ne doit être attachée à aucune espèce de privilège[7]. Il faut qu'ils la doivent semble-t-il, à leur seul mérite personnel. Mais alors, si c'est par les seuls mérites personnels que doit se distinguer l'élite directrice, si d'autre part aucune loi naturelle ne permet de supposer que les supériorités mentales se rencontreront plus fréquemment dans telle couche sociale que dans telle autre, qu'est-ce à dire, sinon que la collectivité a le plus grand intérêt à découvrir et à produire au

1. *Rev. philos.*, art. cit., p. 366.
2. *Ibid.*, p. 363.
3. Cf. *Conscience et volonté sociales*, p. 56, 100 et suiv.
4. *Annales de l'Institut international de sociologie*, V, p. 192.
5. Cf. *Année sociolog.*, I, p. 126-135.
6. *Rev. philos.*, art. cit., p. 363, 367.
7. *Conscience et volonté sociales*, p. 45, 48.

jour les supériorités partout où elles se trouvent, à écarter tous les obstacles, de quelque nature qu'ils soient, — économiques ou sociaux aussi bien que politiques, — qui s'opposent à leur ascension; à diminuer, en un mot, les inégalités acquises qui résultent du système des classes « nettement différenciées »? Ne semble-t-il pas qu'on voie, sur ce point, les deux conceptions maîtresses de M. Novicow se disputer et tirailler en quelque sorte sa pensée? Suivant qu'il penche vers l'une ou vers l'autre, il apparaît comme un défenseur ou comme un adversaire de la « politique de classes ».

M. Novicow se sert d'ailleurs, pour éclairer son idéal, d'un exemple qui nous en laissera apercevoir à plein l'ambiguïté. Suivant lui, le type de la société parfaite, à la fois docile aux exigences de la nature et conforme aux vœux légitimes de l'individu, c'est l'armée. « L'organisation savante, bien pondérée, bien agencée, voilà l'idéal des organicistes, et M. Bouglé devra bien reconnaître, par l'exemple si typique de l'armée, que cet idéal ne diminue rien en la liberté et l'égalité juridique des citoyens [1]. »

Nous n'avons pas attendu d'en être pressé par M. Novicow pour reconnaître que l'armée pouvait être, en un sens, une grande école d'égalité [2]. Son cercle de fer, coupant tous les autres cercles d'une nation, englobe et mêle les éléments de toutes provenances; mieux qu'aucune autre forme sociale, elle tend à niveler en même temps qu'à unifier tous ceux, d'où qu'ils viennent, qu'elle fait entrer « dans le rang ». Mais est-ce à dire que son organisation, tout entière commandée par les besoins de la guerre — abhorrée d'ailleurs de M. Novicow — réalise du même coup l'idéal individualiste? que pendant le temps qu'il passe sous les drapeaux le citoyen des nations modernes jouit du maximum de liberté qu'il peut rêver? L'ancêtre de la sociologie biologique-individualiste, l'adversaire obstiné de la société de type militaire, Spencer doit frémir d'horreur devant cette hérésie de son disciple. Si élastique que soit le concept de liberté, et quelque définition qu'on en veuille donner, il semble difficile de soutenir sans paradoxe que l'organisation de la défense nationale est aussi celle qui fait la plus large place aux libertés individuelles. Combien de fois les antisocialistes, alliés naturels de M. Novicow, n'ont-ils pas dénoncé, entre une société de type militaire et une société de type libéral, une opposition irréductible! « En régime collectiviste, disait encore récemment M. Faguet,

1. *Rev. philos.*, art. cit., p. 372.
2. Voir *L'armée et la démocratie*, dans nos conférences *pour la Démocratie française*. Cf. les *Idées égalitaires*, p. 197.

la nation est une armée. Il n'y a pas place en ce régime pour la moindre liberté politique véritable [1]. »

Quelle que soit la valeur de cet argument classique, il a du moins le mérite de rappeler que le militarisme et le libéralisme hurlent d'être accouplés. Comment M. Novicow oublie ces répugnances essentielles, comment il allie, à l'apologie du laissez-faire, l'admiration pour la réglementation minutieuse du régiment et pour ce qu'il appelle ailleurs « l'affreux joug militaire [2] », comment, après avoir réclamé pour tous les individus l'égale liberté, c'est-à-dire une concurrence universelle destinée à mettre en relief les inégalités personnelles, il se réjouit du nivellement des soldats, condition d'une coopération complète, destinée à faire marcher à un moment donné la masse comme un seul homme, c'est ce qu'il faudrait renoncer à comprendre, si l'on ne se souvenait que M. Novicow, en voulant être fidèle au naturalisme en même temps qu'à l'individualisme, semble soutenir la gageure de concilier les contradictoires.

Est-il besoin d'ajouter, d'ailleurs, que cet idéal individualiste, tel qu'il est formulé par M. Novicow, n'est pas celui auquel nous pensions, quand nous cherchions à définir les aspirations des sociétés modernes?

Le laissez-faire est insuffisant pour assurer à tous une liberté véritable. Veut-on seulement que chacun soit rétribué suivant ses œuvres? Un État qui ne serait qu'un tribunal n'y saurait suffire. Il faut qu'il exerce, à côté de sa magistrature purement judiciaire, une magistrature économique, pédagogique, philanthropique. Il faut qu'il poursuive ou mieux encore prévienne autant que possible l'injustice, non pas seulement dans ses causes prochaines, mais dans ses causes lointaines [3]. En un mot, si nous devons retenir « l'individualisme-fin » qui impose aux sociétés de respecter et de seconder le développement des personnes humaines, nous ne pou-

1. Voir *Problèmes politiques*, avant-propos, p. x. — Il est vrai que dans le cours du même volume, M. Faguet démontre abondamment, après M. Brunetière, que l'armée et la démocratie « vont ensemble » (p. 132). Mais notons que c'est surtout par ce que M. Faguet appellerait sans doute le « mauvais côté » de la démocratie qu'il rapproche ces deux termes, des deux tendances qu'il distingue dans le mouvement démocratique, la tendance égalitaire et la tendance libérale (p. VII-IX); il montre bien comment l'armée sert la première (p. 128) qui est aussi la plus dangereuse, mais nullement comment l'armée sert la seconde, celle qu'il importerait par-dessus tout, suivant M. Faguet, de remettre aujourd'hui en honneur.

2. *Luttes entre sociétés*, p. 740.

3. Paul Lapie, *La Justice par l'État*. Cf. la brochure récente de H. Michel : *La Doctrine politique de la Démocratie*.

vons nous arrêter à « l'individualisme-moyen » qui semblerait les river aux lois d'une lutte sans merci. Toutes ces idées nous sont familières. Elles constituent l'atmosphère morale d'aujourd'hui. On peut dire qu'elles sont le résultat le plus clair des expériences du XIXe siècle. Et comme elles sont soutenues par les mouvements spontanés des formes sociales, elles commandent avec une puissance indéniable la réorganisation réfléchie des sociétés.

Mais M. Novicow n'en a cure. Il sait de science certaine — car il croit l'avoir appris de la biologie — que ces idées sont des utopies irréalisables. Et comment la mise au jour des profondes racines que ces utopies plongent dans les faits sociaux pourrait-elle le troubler, puisque d'autres faits beaucoup plus « scientifiques », tirés de l'évolution même de la série animale, justifient sa certitude? En réalité, il ne peut voir dans ces aspirations qu'œuvres néfastes de l'esprit métaphysique, « le pire ennemi du genre humain[1] ». De ce point de vue il apparaît que l'histoire des nations contemporaines n'est en somme qu'une longue aberration. Le patriotisme auquel elles s'attardent est aussi antinaturel que le socialisme auquel elles tendent : conventions, fictions, philosophie que tout cela! Tel est le dédain des réalités historiques auquel peut conduire l'admiration des réalités biologiques.

Par où l'on voit que la sociologie scientifique de M. Novicow est essentiellement une morale, et qu'il est préoccupé de juger des faits sociaux bien plutôt que de les connaître et de les comprendre. Sa sociologie biologique démontre-t-elle — comme certains moments de la discussion qu'il soutient avec nous pourraient le faire croire — que l'évolution sociale se déroule en fait parallèlement à l'évolution biologique? Nullement. Notre évolution est le plus souvent présentée par lui comme une déviation : un long effort pour contrarier ces lois naturelles. Mais M. Novicow sait que ce ne sont là que des vagues éphémères, soulevées par le vent des erreurs qui passent. « Le jour où la théorie organique sera universellement admise », les nations rentreront dans le droit chemin, et recommenceront à imiter les organismes. Qu'est-ce à dire, sinon que la théorie organique ne nous décrit pas et nous explique encore moins le chemin qu'elles ont suivi en fait, mais prescrit le chemin qu'elles devraient suivre? qu'elle est en un mot l'illustration d'un idéal bien plutôt que la reproduction d'une réalité?

Que d'ailleurs cet idéal soit loin d'être le seul capable de s'exprimer en langage biologique, que ce langage se mette au contraire

1. Cf. le livre V des *Luttes entre sociétés humaines*.

beaucoup plus aisément et comme plus naturellement au service de tendances toutes différentes, nous avons essayé de le rappeler. Si M. Novicow réussit à ajuster à sa politique ultra-individualiste, cosmopolite et libérale, le même manteau qui couvre le plus ordinairement ici l'Étatisme, là l'aristocratisme, et plus récemment enfin le nationalisme, cela prouve simplement que le manteau est assez large et assez souple pour se prêter à toutes les formes. M. Novicow nous aurait ainsi démontré la fécondité pratique de la sociologie biologique, — inépuisable réservoir de métaphores à l'usage de « toutes les palabres politiques et sociales »[1]. Mais est-elle aussi féconde scientifiquement? Tient-elle en réserve, pour la description, la classification et l'explication des faits proprement sociaux, des formules précises? C'est ce qui resterait, nous semble-t-il, à démontrer.

∴

Dans sa défense de la sociologie biologique, M. Espinas est beaucoup moins tranchant que M. Novicow. L'auteur des *Sociétés animales* serait bien loin de présenter la sociologie comme un simple prolongement de la biologie. Il veut seulement, « en sociologue rassis, mais impénitent[2] », intervenir entre les partis adverses, tous deux extrêmes : il ne garderait pas le bloc de la sociologie biologique, mais il veut du moins en sauver quelques parcelles.

Que M. Espinas ne veuille pas être compté au nombre des organicistes purs, c'est ce qui n'étonnera personne : le contraire eût été étrange. Car on a pu remarquer que, depuis ses premiers travaux le progrès ininterrompu de la pensée de M. Espinas l'éloignait de la sociologie biologique.

Dès les *Sociétés animales* cette tendance est visible. Il ne faudrait pas en effet que le sujet fît illusion sur la méthode. Il s'agit ici d'animaux, mais d'animaux en tant qu'esprits bien plutôt que d'animaux en tant qu'organismes. L'ouvrage veut sans doute servir de « lien entre les sommités de la sociologie et la biologie proprement dite ». Mais on s'aperçoit vite qu'à part les grandes divisions générales, il prend relativement peu à la biologie proprement dite. S'il y a ici transfert de concepts, c'est de la psychologie à la sociologie bien plutôt que de la biologie à la sociologie. C'est le caractère spirituel de la famille, puis de la peuplade chez les animaux qui sont mis en

1. C'est l'expression que M. Espinas emploie pour caractériser les prétendues « sociologies » qui ne sont que des théories politiques, hâtivement habillées de science. » (*Revue philos.*, art. cit., p. 460).
2. Art. cit., p. 460.

relief. C'est en un mot « par analogie avec la conscience humaine » que la société animale est définie; si d'ailleurs l'auteur classe les sociétés en général parmi les êtres vivants, il les spécifie en disant qu'elles sont des « organismes d'idées »[1]. La formule nous invitait à chercher les lois constitutives des sociétés ailleurs que dans l'étude des organismes matériels.

Mais on pouvait du moins croire, à lire certains passages des *Sociétés animales*, que l'auteur admettait des associations sans conscience. S'il refusait de parler de sociétés d'astres — ce dont M. Novicow ne se prive pas, — il parlait de sociétés de cellules[2]. Mais M. Espinas précise aujourd'hui sa pensée[3] : il élargissait alors abusivement les termes. Malgré les liens non pas seulement matériels, mais fonctionnels, qui les unissent, les cellules ne sont pas vraiment associées dans le blastodème; car ces liens restent physico-chimiques, et il n'y a pas d'association sans lien psychique. Les sociétés se distinguent des blastodèmes non pas seulement parce qu'elles sont des composés doubles, mais parce qu'elles résultent de combinaisons mentales : séparés par l'espace, leurs membres sont réunis par l'esprit.

Sur un autre point encore, et non sans importance, la pensée de notre auteur s'est développée dans un sens défavorable à la sociologie biologique. Il s'agit du rapport de la science à l'action, de la sociologie à la morale et à la politique. Ce qui a incité M. Espinas à aborder la sociologie en 1871, c'est l'espoir de prévoir quelque jour, par une connaissance approfondie des lois de la nature, les vicissitudes futures de telle ou telle société[4]. Combien il a rabattu aujourd'hui de cet espoir, il ne le dissimule pas. « De quoi demain sera-t-il fait? Voici notre réponse : Il sera fait de ce que nous voulons[5]. » La science ne dicte pas ses fins à l'art. Elles découlent d'un idéal dont le choix dépend lui-même de la liberté de chacun.

Par où l'on peut mesurer la distance immense qui sépare M. Novicow et M. Espinas : celui-ci est bien loin de demander à l'évolution biologique la clef des évolutions sociales, puisqu'il accorde aujourd'hui, à l'avenir des sociétés, une marge d'indétermination que ne leur reconnaîtraient pas, sans doute, nombre de sociologues non-organicistes.

M. Espinas n'est donc pas si « impénitent ». Il est revenu plus

1. Cf. *Les Sociétés animales*, p. 363 sqq.
2. *Sociétés animales*, p. 70 sqq.
3. *Rev. philos.*, art. cit., p. 465.
4. Art. cit., p. 449.
5. *La Philos. sociale du* XVIII*e siècle*, p. 15.

d'une fois sur ses pas, — ce qui est tout à son honneur. Et c'était chaque fois — ce qui est tout à notre avantage — pour marche dans notre sens.

Pour quelles raisons M. Espinas veut-il donc malgré tout, au lie de trancher définitivement la chaîne, retenir la sociologie dans sphère d'influence de la biologie? C'est qu'il craint que si on les attache solidement à des réalités concrètes et matérielles l sociétés ne perdent à nos yeux toute consistance : leur être prop va comme s'effeuiller entre les doigts d'une psychologie tout inc vidualiste, parce qu'elle est en son fond spiritualiste. Le spiritu lisme sous toutes ses formes — catholique ou socialiste, leibniti ou néo-kantien, — voilà l'ennemi de la sociologie. Obsédé par respect de l'âme substantielle, il ne peut sortir de l'individu. L'ex tence distincte et séparée des réalités sociales reste pour lui u pierre de scandale. Or c'est la clef de voûte de la sociologie. Si avoue que cette existence n'est qu'un mirage, elle perd toute rai d'être. C'est là pour elle — comme l'indique le titre tragique l'article : Être ou ne pas Être, — une question de vie ou de mo Il appartient aux sciences naturelles de défendre leur sœur cade la science sociale, contre les retours offensifs de l'esprit métap sique. Faire saillir les points d'attache biologiques des phénomè sociaux, ce sera rendre palpable et comme visible à l'œil nu l réalité concrète.

Sous ce raisonnement il est aisé de distinguer deux thèses : la thèse proprement sociologique : « Les sociétés sont des réalités distinctes des individus », et la thèse spécialement biologique : « La réalité des sociétés repose sur une base organique. » Or ne peut-on admettre l'une sans l'autre? Et si l'on veut au contraire les souder étroitement l'une à l'autre, si l'on veut définir la réalité des phénomènes sociaux par des phénomènes biologiques, ne risque-t-on pas d'effacer, bien loin de la mettre en relief, la spécificité de la sociologie?

Quels sont en effet, entre le sociologique et le biologique, les « traits d'union » distingués par M. Espinas? C'est d'abord la famille. C'est ensuite la nation.

Toute société est composée de familles. Or la famille naît d'un rapprochement des sexes. Les sociétés ont donc pour base un phénomène biologique.

Mais précisément, en tant que biologique, ce phénomène peut-il être rangé parmi les phénomènes sociaux? M. Espinas le reconnaît : « Aucun fait biologique ne devient immédiatement social. Un intermédiaire est exigé, c'est le phénomène psychologique. » La com-

munication matérielle ne suffit pas à créer une association : il y faut une communication mentale. C'est ce « circuit » psychique, non le contact physique, qui est socialement l'important. Le « convictus sexuel » ne constitue donc pas par lui-même une société. Et sans aucun doute ce maximum de rapprochement physique qui est l'accouplement tend plus que tout autre à provoquer, chez les êtres accouplés, des phénomènes psychiques interdépendants. Mais d'abord — outre qu'on peut concevoir des cas où un accouplement, purement et comme idéalement physique, n'instituerait vraiment aucune association, — la nature des phénomènes psychiques qu'il éveille, qui l'accompagnent, le précèdent ou le suivent, est bien loin d'être déterminée par les caractères physiologiques de l'acte. L'histoire de l'amour, à laquelle M. Espinas fait allusion[1], en serait la preuve éclatante. Le contact des épidermes peut bien être l'occasion de faits sociaux ; mais pas plus qu'il ne détermine leurs formes, il ne définit leur essence. C'est dire que cette base organique des sociétés ne vous révélera pas grand'chose sur ses superstructures.

C'est ce qui résulterait d'ailleurs clairement de l'exemple même choisi par M. Espinas pour prouver l'importance sociale des phénomènes organiques : « on peut se demander si le fait dominant dans l'histoire de la France au XIXe siècle n'est pas la diminution de sa natalité. »

Qu'est-ce à dire? M. Espinas veut-il par là nous faire entendre qu'un phénomène d'ordre biologique, dont les sciences naturelles tiendraient l'explication, expliquerait à son tour, du moins pour une grande part, la destinée de la France au XIXe siècle? La thèse pourrait se soutenir si l'on croyait encore, avec Spencer, que l'infécondité des civilisés résulte de quelque modification organique — d'une diminution de l'activité génératrice correspondant mécaniquement à l'accroissement de l'activité intellectuelle — et si l'on pouvait prouver que les Français, parce qu'ils sont les plus civilisés, les plus « intellectuels », doivent être aussi, en vertu d'une fatalité physiologique, les moins prolifiques. Mais la théorie est abandonnée. On sait aujourd'hui que si les Français sont moins féconds, c'est parce qu'ils le veulent, et s'ils le veulent, cela s'explique par la présence en eux de certaines idées, d'une certaine conception de la vie, du devoir et du bonheur[2]; et la présence de ces idées à son tour s'explique d'un côté sans doute par la diffusion de certaines doctrines, mais sans doute aussi, et pour la plus large part, elle tient aux mille influences directes et indirectes des formes sociales,

1. P. 465.
2. Cf. Parodi. *A propos de la dépopulation* (*Revue de Métaph.*, 1897, p. 390-398).

et en particulier de l'organisation familiale, économique, ou politique. Ce que cet exemple nous remet donc en mémoire, c'est la domination sociale du mental sur le physique : ce qu'il nous fait le plus clairement comprendre, c'est que même lorsqu'il s'agit de la dépopulation, une sociologie serait bien pauvre qui demanderait à l'analyse des faits organiques qui leur servent de base, le secret du développement des faits sociaux.

Au surplus, si l'on voulait mettre en lumière ce qu'il y a de proprement social dans la famille, il faudrait aller plus loin. On ne devrait pas se borner à montrer que l'union des sexes, que M. Espinas nous présente comme l'origine de la famille, ne touche à la société que par les phénomènes psychologiques qui l'accompagnent : parmi ces phénomènes psychologiques, tous n'intéressent pas également le sociologue. Son objet d'étude, ce ne sont pas, indistinctement, tous les sentiments que l'homme peut éprouver à l'égard de la femme ; ce sont spécialement les sentiments que l'individu, sous telle et telle pression sociale, se croit tenu d'éprouver, les conventions auxquelles il se plie, les règles en un mot qui s'imposent à lui lorsqu'il prend femme. L'aspect social de la nutrition n'est pas le fait de manger, mais la façon de manger. L'aspect social de la reproduction n'est pas la rencontre sexuelle, c'est la cohabitation à laquelle sont tenus l'homme et la femme. Tant que cette cohabitation ne nous apparaît pas, non seulement comme durable, mais comme obligatoire, c'est-à-dire tant qu'elle n'est pas imposée et garantie par la société ambiante, il peut bien y avoir accouplement, il n'y a pas mariage proprement dit. C'est seulement lorsque les relations sexuelles prennent cette forme, remarquait M. Durkheim[1], qu'elles intéressent le sociologue : car seulement alors elles deviennent une « institution sociale ». La zoologie n'a rien à nous apprendre sur les origines du mariage ainsi entendu. Ainsi à mesure qu'on voudrait mieux dégager ce qu'il y a de spécifiquement social dans l'institution de la famille, on serait amené à tenir de moins en moins de compte de son « adhérence à la réalité biologique ».

L'argument que M. Espinas tire des caractères de la nation serat-il plus probant?

Au rebours de M. Novicow, M. Espinas estime que la cause de la « sociologie naturaliste ou naturelle » est intimement liée à celle des « politiques nationales[2] ». Au milieu des projets de solidarité universelle et absolue, elle persiste à affirmer l'inévitable séparation de

1. *Origine du mariage dans l'espèce humaine*, d'après Wesstermarck (*Revue philosophique*, XI, 1895, p. 614).
2. Art. cit., p. 461. Cf. la *Philos. sociale du* XVIII*e siècle*, p. 25 et suiv.

ces « moi sociaux irréductibles ». Leur existence n'est pas seulement le fait dominant de notre histoire; elle est, pourrait-on dire, le fait constitutif de la sociologie. Car en dehors de la nation il n'y a pas d'être social véritable. Les seules sociétés qui puissent être considérées comme des êtres sont celles dont les membres sont unis, non par des contrats débattus entre volontés réfléchies, mais par la convergence naturelle d'inclinations inconscientes, pour tous les rapports de la vie [1]. Or les nations seules comprennent l'intégralité des rapports sociaux, domestiques, économiques, esthétiques et religieux. D'autre part, ce n'est pas à coup de volontés individuelles, c'est sous l'empire de sentiments traditionnels que ces rapports se sont organisés dans leur sein. Les nations sont donc les seules sociétés vraiment complètes et spontanées. A ce titre elles constituent les véritables objets de la sociologie. Or cherchez sur quoi repose leur réalité, vous verrez aussitôt saillir leurs « profondes racines biologiques [2] ».

Nous ne méconnaissons nullement l'importance sociologique toute spéciale des groupements nationaux. Mais de là à reconnaître qu'ils constituent seuls le véritable objet d'études du sociologue, il y a loin. Que d'abord — des sociétés animales aux sociétés humaines primitives, et de ces sociétés primitives à la plupart des sociétés orientales d'aujourd'hui, — de nombreux groupements spontanés réclament son attention, qui n'ou trien de commun avec les groupements vraiment nationaux, M. Espinas le sait mieux que personne. Mais ensuite et surtout, devons-nous rejeter les sociétés dites artificielles, ou contractuelles, ou volontaires, hors des cadres de la sociologie? Le conseil serait dangereux.

Si les sociétés contractuelles doivent jamais se substituer, sur tous les points et pour toutes les fonctions, aux sociétés naturelles, c'est ce qui n'est pas pour l'instant en discussion [3]. Ce qu'il y a de sûr en attendant, c'est que de pareilles sociétés existent, c'est qu'elles ont leur nature propre et leurs effets spéciaux, c'est qu'au sein d'une société d'actionnaires, d'une coopérative ou d'un cercle mondain, des interactions s'échangent aussi bien qu'au sein d'une tribu, que la sociologie n'a sans doute pas le droit de négliger. Elle restreindrait abusivement son champ d'action si elle croyait devoir s'éclipser à chaque fois que des volontés réfléchies entrent en scène. De même si les sociétés complètes, soutenant l'individu de toutes les façons et l'embrassant pour ainsi dire tout entier, sont évidem-

1. *Art. cit.*, p. 469.
2. *Ibid.*, p. 471.
3. C'est cette question pratique que M. Espinas soulève à la fin de son article

ment les plus imposantes de toutes, il n'est pas moins nécessaire d'étudier à part ces sociétés partielles, chaque jour de plus en plus nombreuses, qui, ne touchant qu'à un côté des individus, ne répondent qu'à certains de leurs besoins ou ne commandent qu'à une part de leur activité. Et sans doute celles-ci n'existent pas sans celles-là. C'est au sein des sociétés complètes et spontanées que prennent naissance les sociétés artificielles ou partielles. Mais du moins, une fois constituées, elles aussi durent, elles aussi sont des réalités dont il faut tenir compte. En les rayant de nos papiers nous ferions peut-être la partie belle à l'organicisme, mais nous risquerions aussi de mutiler la sociologie proprement dite.

En admettant d'ailleurs que nulle autre végétation sociale ne soit comparable à celle de ces arbres séculaires qui sont les nations, où prend-on que leurs racines soient spécialement « biologiques » ? Soutiendrait-on que la nation n'est que la famille prolongée et agrandie, et que la communauté de sentiments dont elle vit repose ainsi, à son tour, sur une communauté organique? Mais nous ne saurions prêter une pareille théorie à M. Espinas. Il a justement attiré l'attention sur les caractères qui séparent radicalement, chez les animaux mêmes, un peuple d'une famille. Les deux formes sociales sont pour lui non seulement distinctes, mais antagoniques [1]. Le développement des sentiments proprement familiaux ne saurait expliquer la formation de peuplades : il y faut l'action de sentiments originaux qui, ne résultant pas des liens du sang, sont capables d'unifier des individus de souches différentes. Ce qui est ainsi démontré des sociétés animales est vrai *a fortiori* des sociétés humaines. En proportions infiniment supérieures, celles-ci usent des multiples ciments de l'esprit, qui tiennent étroitement assemblés les matériaux ethniques des provenances les plus diverses [2]. Ce serait donc chimère que de chercher plus longtemps dans l'unité de race la base organique de la nation.

Mais, dira-t-on, s'il n'est pas nécessaire, pour qu'un certain nombre d'individus constituent une nation, qu'ils soient descendants d'une même souche, du moins faut-il qu'ils soient porteurs d'un même legs. Qu'ils participent à une même masse de représentations, d'émotions et d'impulsions inconscientes, c'est la condition

1. Cf. *Les Sociétés animales*, p. 304-308.

2. Nous croyons inutile de rassembler une fois de plus les preuves sur lesquelles se fonde cette assertion. Nous les avons développées ailleurs. Voir *la Philosophie de l'antisémitisme* dans nos *Conférences pour la Démocratie française* ou *la Banqueroute de la Philosophie des races* dans la *Revue socialiste* d'avril 1899.

sine qua non de la formation d'une conscience collective [1]. D'accord. Mais en quoi l'existence de ce trésor mental prouve-t-elle l'adhérence de la nation aux réalités biologiques? Voulez-vous dire que ces idées, sentiments et résolutions, ces façons de penser, de sentir et de vouloir s'enregistrent et s'incarnent en quelque sorte dans les organismes individuels, et se transmettent, de père en fils, par l'hérédité?

Si l'on s'en tenait à certains passages des *Sociétés animales*, on pourrait attribuer cette opinion à M. Espinas. Mais il y a lieu de croire que sur ce point aussi ses idées se sont modifiées. Sans aller jusqu'à traiter de romans, comme le fait Wundt, les théories qui admettent l'incorporation organique et par suite la transmission héréditaire des idées sociales, on accordera que le progrès même des sciences naturelles nous invite à expliquer le moins de choses possible par les vertus occultes et incertaines de l'hérédité. Weissmann exagérait sans aucun doute quand il niait qu'aucune qualité acquise pût être héréditairement transmise. Certaines modifications sont capables de reparaître chez les descendants quand elles ont affecté profondément l'organisme des parents, au point d'intéresser, pourrait-on dire, non seulement le soma, mais le plasma [2]. Mais l'hérédité de modifications organiques aussi ténues, aussi instables et relativement aussi superficielles que celles qui correspondent aux acquisitions de l'esprit, est autrement problématique [3]. Vraisemblablement la génération n'inculque pas plus au fils la pensée du père qu'elle ne lui inculque son langage. L'action de l'éducation, au sens large du mot, est ici beaucoup plus claire que l'action de l'hérédité, au sens étroit. Il est d'une mauvaise méthode d'expliquer la perpétuité de l'âme d'une nation par une transmission physique, dont l'opération reste obscure et douteuse, quand elle s'explique aisément par une transmission proprement sociale, dont l'opération est sans mystère.

Et sans doute nous connaissons toute une phraséologie vaguement biologique destinée à confondre ces deux ordres de faits : mais il faut la laisser aux littérateurs du nationalisme. L'hérédité des « instincts sous-jacents », la « voix des morts qui parlent en nous » sont

1. Art. cit., p. 470.
2. Cf. Le Dantec, *Lamarckiens et Darwiniens*.
3. Voir les conférences de M. Manouvrier, *Les aptitudes et les actes* (*Revue scientifique*, 1891); plus récemment l'*Indice céphalique et la pseudo-sociologie* dans la *Revue de l'École d'Anthropologie de Paris* (août et sept. 1899). Nous avons essayé de notre côté de prouver par l'analyse d'un « cas privilégié » l'invraisemblance de la transmission des qualités acquises par l'exercice de telle ou telle profession (*Castes et races* dans la *Grande Revue* du 1er avril 1901).

des causes mystiques, dont la contemplation ne pourrait qu détourner la sociologie de l'analyse des instruments spécifiques d l'unité sociale. De la parole au livre, de la coutume au code, de l'ustensile au monument, de la recette à la cérémonie, il y a là mill choses sociales dans lesquelles s'incarnent, en dehors des organisme individuels, les pensées du groupe, et par lesquelles elles se révèlent aux consciences individuelles. Leur chercher à toute force u support organique, c'est donc encore une fois méconnaître la natur propre et la façon de vivre des réalités sociales. L'obsession d réalités biologiques n'introduit dans la sociologie que confusio parce que la réalité propre des phénomènes sociaux est en son fo d'ordre psychique et non pas organique.

Mais si nous penchons vers cette conclusion, ne risquons-no pas de retomber dans les errements spiritualistes? La méthode intr spective remise en honneur, en lieu et place de la recherche obje tive, et par suite la sociologie proprement dite submergée par u psychologie tout individuelle et *a priori*, l'esprit socratique en mot revenant s'installer dans notre maison pour en chasser l'esp scientifique, voilà ce que semble craindre par-dessus tout M. Espin

Un symptôme au moins devait le rassurer : c'est l'attitude adop par une école qu'il connaît bien, puisque son influence a sans do contribué à la former : celle qu'on pourrait appeler l'école de Bo deaux, dont M. Durkheim est aujourd'hui le chef incontesté, et do l'*Année sociologique* est l'organe.

M. Durkheim et ses collaborateurs, dont quelques-uns ont été ses élèves, se sont proposé de prouver par l'expérience, en commençant à ordonner dans l'*Année* les matériaux de toutes sortes nécessaires à la construction sociologique, la possibilité d'une sociologie objective. Or est-ce sous les auspices de la biologie qu'ils ont placé leur travail collectif? Est-ce à elle qu'ils demandent de définir l'espèce de réalité qu'ils revendiquent pour les faits sociaux? Et redoutent-ils d'accorder que cette réalité est d'ordre psychique? Au contraire M. Durkheim répétera que « la vie sociale est faite de représentations[1] »; bien plutôt que comme une chose matérielle, c'est comme une chose « hyperspirituelle » qu'il nous la présente[2]. De leur côté, MM. Mauss et Fauconnet, dans un article qui formule comme le programme de l'école[3], concluent que « le fond intime de la vie sociale est un ensemble de représentations » et qu'en ce sens

1. Préface de la nouvelle édition des *Règles de la méthode sociologique*.
2. *Rev. de Métaph.*, mai 1898, *Représentations individuelles et représentations collectives*, p. 502.
3. Art. *Sociologie* dans la *Grande Encyclopédie*.

on pourrait admettre que « la sociologie est une psychologie ».

Dirons-nous donc qu'en acceptant de pareilles formules ces auteurs s'interdisent de reconnaître la spécificité des faits sociaux? On sait avec quelle netteté au contraire ils la proclament. Si la vie collective est pour M. Durkheim « hyperspirituelle », ce n'est pas qu'elle prolonge purement et simplement, c'est qu'elle dépasse la vie personnelle; elle ne résulte pas d'une reproduction, mais d'une combinaison des faits de conscience individuels, d'où se dégage quelque chose d'entièrement nouveau [1]. Si on peut admettre que la sociologie est une psychologie, c'est « à condition expresse d'ajouter, disent à leur tour MM. Mauss et Fauconnet [2], que cette psychologie est spécifiquement distincte de la psychologie individuelle. Les actions et réactions (des consciences personnelles) dégagent des phénomènes psychiques d'un genre nouveau. » Nous disions de notre côté que si les phénomènes sociaux restent en leur fond des phénomènes psychiques, puisqu'ils résultent de l'interaction des consciences individuelles, ce sont du moins des phénomènes psychiques « originaux, d'une espèce spéciale », que la simple inspection des données de la conscience individuelle ne pouvait faire prévoir [3] », et que, par suite, si elle devait se servir de la psychologie, la sociologie devait aussi nettement s'en distinguer [4]. Nous essayions donc tous de montrer qu'on pouvait désouder en quelque sorte la sociologie de la biologie, sans la dissoudre pour autant dans la psychologie individuelle.

Et sans doute, s'il s'agissait de trouver la formule abstraite et définitive des rapports qui doivent unir la psychologie et la sociologie, peut-être serait-il difficile — tant ces termes sont flottants [5] et couverts d'équivoques — d'accorder sur tous les points ceux qui prétendent ainsi travailler en commun à la constitution d'une sociologie objective et spécifique. Mais on peut heureusement travailler en commun sans attendre ces formules définitives; il suffit qu'on s'entende sur le sens et la méthode de la recherche. Puisque les faits sociaux sont distincts des faits de conscience individuels, le sociologue resterait vainement penché sur sa conscience, il ne saurait apercevoir au fond du puits intérieur le déroulement des faits sociaux, leurs formes variées, leurs causes propres. Qu'il s'agisse de décrire, de classer ou d'expliquer les institutions, une méthode

1. *Rev. de Métaph.*, mai 1898, art. cit., p. 302.
2. *Loc. cit.*, p. 171.
3. *Année sociol.*, I, p. 111-158.
4. Cf. *Sociologie, Psychologie et Histoire* dans la *Revue de Métaph.*, 1896, p. 369.
5. M. Espinas le remarque justement dans l'article que nous discutons. Cf. ce que dit M. Durkheim, *Rev. de Métaph.*, mai 1898, p. 302, en note.

introspective est donc fatalement insuffisante; on n'invente pas les réalités sociales, on les découvre en les observant « du dehors », dans les faits historiques. Pas plus que d'une « biologie transposée » la sociologie ne sortira d'une psychologie « construite », mais bien plutôt d'une « histoire analysée »[1]. Tels sont, nous semble-t-il, les principaux postulats communs aux collaborateurs de l'*Année sociologique*, et tels sont, croyons-nous aussi, pour le travail sociologique les postulats suffisants[2].

Il nous semble en effet qu'on attacherait à tort une importance vitale à des questions générales ainsi posées : « Sous quelle forme v la conscience collective? Où en est le siège? Quel en est le sujet? — Est-il vrai que de la réponse que nous ferons aujourd'hui à ces questions dépende la destinée, l'être ou le non-être de la sociologie et que par suite notre tâche la plus urgente soit de préciser, sur point, notre *credo* commun? Nous estimons au contraire que sociologie se fait tort auprès de beaucoup de bons esprits et rebu

1. *La Sociologie biologique et le régime des Castes*, in fine. Un autre collaborateur de l'*Année sociologique*, G. Richard, dans la *Revue philos.*, 1901, se réclame de cette dernière formule. (Art. sur les *Droits de la critique sociologique*.)

2. Si, pour préciser cette façon de comprendre la recherche sociologique, je me suis permis de renvoyer fréquemment à mes propres articles, c'est que j'avais à rectifier une interprétation inattendue de mes idées.

M. Espinas, me classant parmi les pseudo-sociologues qui usurpent, sur la couverture de leurs ouvrages, le titre de sociologie, décrit ainsi mon attitude (art. cit., p. 474) : « L'autre (nous réplique) qu'il trouve dans une psychologie *a priori* (la sienne peut-être?) tous les éléments d'une connaissance suffisante des sociétés (M. Bouglé). »

On a vu assez clairement, par les déclarations nombreuses que je viens de rappeler, combien une pareille prétention était éloignée de mon programme.

Comment s'explique donc l'interprétation de M. Espinas? Tient-elle à ce que, dans mon étude sur les *Idées égalitaires*, j'ai convenu que je procédais *a priori* en délimitant le sens précis que ces mots devaient conserver au cours de cette étude? Mais qu'on en convienne ou non, tout le monde procède ainsi à ce moment de la recherche, et M. Espinas tout le premier, lorsqu'il demande par exemple, si le XVIII[e] siècle a été ou non socialiste. (Voir ce qu'observe justement à ce sujet M. Faguet dans ses *Problèmes politiques*, p. 137.)

Dira-t-on que, une fois mon problème posé et mon objet défini, j'ai usé encore dans les différents chapitres où je recherche les conditions sociologiques favorables au développement des idées égalitaires, de *ma* psychologie *a priori*? Chacun de ces chapitres contient il est vrai, à côté d'une partie composée de rapports historiques, une partie composée d'analyses psychologiques, celles-ci destinées à fournir comme la contre-épreuve en même temps que l'explication de ceux-là. Mais je ne vois pas encore que j'aie dans ces analyses, inventé une psychologie. Les notions psychologiques, d'ailleurs très simples, dont j'ai usé, me sont communes avec tout le monde, reposant sur des faits d'expérience que tout le monde a pu constater. Et je me suis d'ailleurs servi le plus souvent, pour les rappeler, d'exemples eux aussi empruntés à l'histoire.

Au moment d'ailleurs où M. Espinas me reproche ainsi d'être trop psychologue, j'ouvre un livre tout récent de M. Palante (*Précis de Sociologie*), qui m'accuse d'être trop mécaniste....

bien des bonnes volontés en ayant l'air de n'être, en effet, trop souvent, qu'une dissertation plus ou moins abstraite, émaillée de métaphores biologiques, sur la façon dont vit et existe à part la conscience collective ou l'âme des foules ou le *Volksgeist*[1]. Si l'on veut amener les esprits à reconnaître la réalité propre des faits sociaux — et par suite le droit de cité de la sociologie, — il vaut mieux user, pour ainsi dire, d'un mouvement tournant et comme enveloppant, et compter sur les analyses détaillées plus que sur les affirmations générales.

M. Espinas note justement que l'individu dépend de la société en ce sens qu'un ensemble de relations domestiques, juridiques, économiques, passées et prochaines, fait de chacun de nous ce qu'il est[2]. Il note encore qu'une conscience collective est constituée par la convergence d'un certain nombre de tendances, elles aussi de natures très diverses. Suivons donc chacune à chacune ces tendances diverses et montrons comment elles forment faisceau; observons aussi l'une après l'autre ces diverses relations dont l'ensemble détermine la situation d'un individu, prouvons-lui que telle idée politique, tel sentiment religieux, telle habitude économique, qu'il trouve en lui, lui vient pourtant du dehors, et qu'il est le lieu de passage de nombre de forces dont il n'est nullement la raison d'être, multiplions en un mot les analyses spéciales; c'est ainsi que nous multiplierons autour de nous le sentiment de la réalité sociale. Si nous nous entendons sur cette méthode de travail, nous aurons plus fait sans doute pour l'avancement de la sociologie que si nous étions seulement tombés d'accord pour reconnaître, à la société en général, telle ou telle « base organique ».

En entrant ainsi en contact avec le détail des faits, on peut dire que l'*Année sociologique* a commencé « à montrer ce que la sociologie doit et peut devenir », et comment, sans retomber dans la pure érudition, elle n'était pas « condamnée à rester une branche de la philosophie générale[3] ». En rassemblant, pour les coordonner systématiquement, les résultats des recherches définies de l'historien, du statisticien, du juriste, de l'ethnographe, elle détermine les points de convergence de ces disciplines spéciales, elle organise la sociologie « du dedans et non plus arbitrairement du dehors[4] ». Déjà, du

1. C'est pourquoi nous proposions dans notre thèse de faire trêve à ces dis-[...]ssions préalables et interminables (*Les Idées égalitaires*, p. 30).
2. Art. cit., p. 468.
3. Durkheim. Préface des *Règles de la méthode sociologique*, 2ᵉ éd.
4. L. Herr, dans une note où le but poursuivi et les résultats atteints par [...]*nnée* sont très justement caractérisés (*Notes critiques*, 25 mai 1901, p. 129-131).

milieu même des matériaux rassemblés se laissent apercevoir, chaque année plus nettes et plus fermes, les grandes lignes de l'édifice. Les rapides progrès de ce travail de coordination, il ne saurait être question de les retracer ici; nous ne pouvons que renvoyer le lecteur à la série des *Années*. Ce que nous tenions seulement à faire remarquer dès maintenant, c'est que, pour la conduite de ces opérations si utiles à la sociologie, la biologie n'a été d'aucun secours. Si on prend la peine de rechercher quels principes ont dicté la séparation puis l'organisation interne des différentes sections de l'*Année*, — sociologie religieuse, morale et juridique, criminelle, économique, — pour quelles raisons on a constitué à part une section pour la morphologie sociale et plus récemment pour la technologie, — fondu au contraire la sociologie criminelle et la statistique morale, — distingué dans la sociologie économique, non pas seulement les économies générales et les économies spéciales, mais les systèmes économiques, les régimes et les formes de la production, — on s'apercevra que la théorie organique n'a nullement contribué à la découverte de ces raisons ou à l'établissement de ces principes. Nous ne trouvons plus rien ici qui soit décalqué des divisions classiques de la science naturelle.

Pour savoir comment les différents phénomènes sociaux se distinguent et se relient, on a cru bon de les regarder en face, et non plus à travers le prisme simplificateur des analogies biologiques. Pas plus qu'elle n'a servi à la définition de la réalité sociale, la biologie n'a servi à la classification et à la coordination de phénomènes sociaux.

Nous avons examiné l'une après l'autre les deux thèses présentées pour la défense de la sociologie biologique : la thèse radicale et la thèse opportuniste, la thèse individualiste et la thèse nationale. Il nous semble que cet examen a confirmé ce que l'opposition même de ces deux thèses permettait de pressentir : le vague et l'élasticité des concepts prêtés par la biologie à la sociologie.

Ils peuvent encore rendre des services pratiques : ils illustrent commodément tel ou tel idéal — l'exemple de M. Novicow nous l'a rappelé. Mais peuvent-ils rendre aussi des services scientifiques? aider à connaître, dans leur originalité, les réalités sociales? Les remarques mêmes de M. Espinas ne nous en ont pas convaincu.

Nous avons observé au contraire qu'en fait, bien loin de devoir la vie à la théorie organique, la sociologie s'organisait sans elle, en dehors d'elle, et qu'ainsi, bien mieux que par tous nos raisonnements, l'infécondité de la sociologie biologique se démontrait en quelque sorte par le mouvement sociologique.

Mai 1901. C. BOUGLÉ.

LA

PHILOSOPHIE DE LA GRACE

INTRODUCTION.

Les philosophes de notre temps qui s'occupent du problème religieux ne l'abordent jamais de front. Tant qu'on ne fera que disputer sur l'impossibilité où se trouve l'homme, avec des sensations et des catégories, de penser l'Absolu, on est sûr de manquer la psychologie du fait religieux. Au lieu des déterminations qui tendent à introduire en nous le dehors, il s'agit, pour la conscience religieuse, de s'exprimer quelque chose qui ne peut passer de l'indéfini au défini que par une action du sujet sur lui-même; et ce genre de déterminations est trop immanent pour qu'on puisse lui donner le nom de « Connaissance ». L'Absolu n'a pas en nous des formes arrêtées qui permettraient de le signifier à d'autres consciences; on n'a de chances de le rencontrer qu'à l'état de « volonté », déjà présent à l'âme avant qu'elle ait pu se le représenter; commandant même toutes les démarches par où nous tâchons en apparence de définir les choses, mais en réalité de nous définir à nous-même et de faire cesser ce prétendu « tourment de l'infini » qui n'est que l'obsession des désirs obscurs. Si la définition du fait religieux est encore à trouver, c'est qu'on ne s'est pas assez rendu compte de cette précession du désir sur toutes les déterminations du moi et qu'on n'a pas rattaché l'excédent qu'il y a dans la croyance sur la connaissance à un « besoin » aussi primitif que le vouloir-vivre, quoique autrement orienté. Nous ne craindrions pas d'être démenti par tous les savants qui s'appliquent à l'histoire des religions, en disant que chaque système religieux représente avant tout un effort original de la conscience pour appréhender le bien et pour l'assurer pratiquement au dedans d'elle-même. L'acte religieux ne doit être regardé qu'indirectement comme un effort contre la relativité de la connaissance : il ne tend qu'à calmer la volonté qui souhaite plus qu'elle ne peut, et à lui faire oublier dans le repos de la foi sa disproportion d'avec la Raison.

Cette excessivité du désir humain que nous pourrions appeler religieuse et l'essence même de toute religion, s'est donné carrière dans des créations spéciales (légendes, mythes, symboles, etc.), qui attachent l'historien, mais où d'ordinaire la philosophie perd son pouvoir critique, comme sur ces constructions mentales que la fantaisie effrénée fait surgir en nous pendant le sommeil. On ne critique pas pour leur valeur scientifique les diverses cosmogonies ou théologies qui ont défrayé le besoin de surnaturel chez tous les peuples; mais on les apprécie rien que moralement ou esthétiquement. — Pourtant il y a eu une œuvre de systématisation religieuse, une philosophie du surnaturel, qui prétend offrir à la fois la séduction des choses rêvées par le désir et la cohérence des choses pensées rationnellement. La Scolastique, en effet, nous a donné une théorie de la grâce de même précision que les autres parties de cette théologie rationnelle; et l'on ne saurait trop s'y attacher, à cause de sa position centrale dans le système religieux appelé « Christianisme », à cause aussi de son rôle dans la vie morale d'un très grand nombre d'hommes. C'est cette grâce qui hallucina Pascal; et dans son mysticisme tant de fois étudié il ne faut pas chercher autre chose. La question, si envahissante en philosophie, de l'opposition de l'être et du devenir, a été transposée, pour une grande partie de l'humanité, dans la question religieuse « des rapports entre le monde et Dieu » : or celle-ci n'a jamais eu de solution plus précise (reste à savoir si c'est aussi la plus morale) que cette notion de grâce, où l'on voit l'immobile volonté d'où tout est sorti se rejoindre avec elle-même dans le Christ. — Enfin la philosophie de l'action qui a subi tant d'oscillations entre le naturalisme des stoïciens, purement moral, et celui d'Épicure, purement physique, reçoit de la part de la Scolastique une interprétation aussi nettement opposée à l'une qu'à l'autre de ces deux théories du bien. Comment pourrait-on dédaigner les conséquences morales du surnaturalisme et se désintéresser de savoir si la perfection et le bonheur pourraient se respirer de plus haut, non seulement que la sphère du mécanisme, mais que celle même de la liberté?

Notre dessein n'est pas de traiter de la grâce didactiquement et en conservant les articulations de la doctrine scolastique : nous préférons garder des points de vue d'un intérêt plus général, d'où il serait permis d'apercevoir, sans aucun parti pris, ce qu'il y a d'humainement bon dans l'idée de grâce et digne de tout respect. La nature, la liberté, la société, l'intelligence : tels sont les quatre points de vue où il convient de se placer pour découvrir ces éléments de vie morale que nous voudrions intégrer sous le titre de « Philosophie

de la grâce ». — Il ne s'agira dans cette première étude que de la corrélation à établir entre les deux termes « Nature et Grâce ».

PREMIÈRE PARTIE

La nature et la grâce.

SOMMAIRE : I. L'ordre de la Nature. — II. Le dualisme d'ordres entre « Nature » et « Grâce ». — III. Le miracle et l'ordre de la Nature. — IV. Moralité de la foi au miracle. — V. Comment il convient de poser la question du surnaturel.

I

Nous n'avons pas à reprendre ici le problème des causes finales, tant de fois discuté, mais rien qu'à dégager de ces discussions l'idée de « Nature » avec assez de précision pour que l'idée de « surnaturel » se trouve par là même définie, ou du moins qu'elle apparaisse irrationnelle et appréciable rien qu'à titre de sentiment.

Le reproche qu'on adresse au principe des causes finales, de ne réussir que dans une partie des faits et de perdre toute signification pour l'ensemble de l'expérience, n'est pas fondé. Si la préoccupation de la finalité s'impose dans le domaine des sciences biologiques, tandis que dans celui des autres sciences on s'interdit même d'y penser, il ne faut voir là que des exigences de méthode qui n'ont rien à voir avec la conception que nous essayons, bien ou mal, de nous former sur l'ensemble des choses. Cl. Bernard a fort bien rendu cette diversité entre le point de vue biologique et le point de vue physique, en disant que pour la biologie on se trouve « placé en dehors de l'organisme animal » et qu'on est ainsi tenu « d'en voir l'ensemble », mais qu'en physique on reste nécessairement *à l'intérieur de l'univers*, réduit à « étudier les corps et les phénomènes isolément »[1]. Le « tout » des choses ne pourrait être aperçu que du dehors; mais comme nous y sommes engagés essentiellement, cette intégration où nous jouons un rôle analogue, sans doute, à celui des infiniment petits dans notre propre organisme ne peut qu'échapper à notre conscience.

Le mot « nature » n'a aucun sens pour la pensée mathématique; car l'unité profonde qu'exprime ce mot est bien loin de celle qu'on atteint en supposant aux choses un fond abstrait de continuité qui se détruit dès qu'on veut y introduire des déterminations plus vives que celles de la quantité. Le continu spatial, abstrait de la percep-

1. *La science expérimentale*, p. 69.

tion vive des choses, peut bien nous aider dans une certaine mesu à triompher de la confusion des sens; mais il est très loin de cet unité sous-jacente aux phénomènes qui doit nous rendre compte la fois de leur variété hors de nous et de leur accord en nou même. Dans l'espace, comme dans le temps, les faits ne trouve à se placer qu'après leur réduction à l'homogène; et, en génér nous ne pouvons rien transposer du monde dans notre entend ment sans le *dénaturer*. Pour atteindre au sentiment que tend exprimer ce mot « nature », il faudrait s'établir au sein du concre et là même trouver quelque unité qui nous permette de penser les choses aussi vivement que nous sentons nos actions, en nous-même, sourdre d'une même volonté. Cette unité qui rapprocherait les choses, non moins étroitement qu'elles le sont dans l'espace, mais sans porter atteinte à leur naïveté, c'est la finalité.

Mais il faut bien avouer que la finalité, selon l'interprétation idéaliste, qui est la plus commune, n'a pas des fondements rationnels. Placés, comme nous l'avons vu, à l'intérieur de l'univers, nous ne pouvons quitter cette position pour nous assurer que toutes les causes s'unissent dans une volonté. On a eu beau dire, dans cette interprétation idéaliste, qu'on est libre de s'arrêter à n'importe quel degré de la finalité et de prendre comme point d'arrêt, dans la régression de notre pensée, une fin qui n'est que moyen dans l'ordre universel[1] : ce faux absolu auquel on prétend s'arrêter fait retomber la finalité au rang des notions simplement bonnes pour assurer l'intégration des idées dans un entendement comme le nôtre et dépourvues de toute valeur transcendantale.

Si notre raison veut se prendre elle-même pour l'absolu, il faut qu'elle le fasse franchement et que, dépassant d'emblée le rôle de « régulatrice » de la vie et de la connaissance, elle affirme que tout, dans ce monde sensible et au delà, n'existe ou n'arrive que pour elle-même. C'est, en effet, cette dernière affirmation qui se trouve au fond de la conscience religieuse; et nous verrons dans une autre étude comment s'y prend l'esprit pour quitter sa position à l'intérieur de l'univers et arriver à croire qu'il échappe au devenir. Il suffit à présent de savoir que cette initiative ne vient pas de la raison pure. L'âme que nous connaissons, la nôtre, n'a qu'une fonction bien déterminée : organiser moralement la vie et physiologiquement le corps où elle habite. Il faut donc la considérer comme une cause seconde, supérieure sans doute à celles qui agissent dans les corps des animaux ou des plantes, mais « de même ordre ».

1. Lachelier, *Du fondement de l'induction*, 2[e] éd., p. 84.

En ramenant ainsi la pensée humaine au même ordre que la conscience animale nous ne voulons pas préjuger la question de ses rapports religieux avec Dieu, mais simplement conserver l'acception exacte de ce mot « ordre ». Toutes les causes, en effet, se trouvent comprises dans ce réseau d'actions et réactions appelé « nature », dont nous n'apercevons ni l'origine, ni la fin : or pour que notre âme soit fondée à se croire supérieure à un tel ordre, il faudrait, ni plus ni moins, qu'il lui fût permis de voyager à travers les formes ou espèces diverses qui se réalisent dans le monde et de devenir à son gré l'entéléchie d'une plante ou d'un animal quelconque. Il faudrait même qu'elle en put sortir définitivement. Ce n'est qu'à ce prix, disons-nous, qu'elle verrait assez clairement ce qu'il y a au fond des œuvres vives de la nature pour synthétiser en un Dieu les volontés innombrables qui coopèrent, chacune à sa manière, à un soi-disant « but divin » : en attendant, on aura beau argumenter habilement sur l'autonomie de l'esprit, notre âme ne doit se prendre que pour une « idée directrice » qui s'exprime dans un corps particulier et dans un caractère original seulement dans la mesure où les circonstances l'obligent à se préciser. Notre pouvoir de réflexion ne s'élève pas au delà de certaines analogies entre cette œuvre d'organisation qui est notre corps et les autres qui s'accomplissent hors de nous; et, quoi qu'on ait dit de la raison comme « puissance architectonique », cette puissance est très insuffisante quand il s'agit du problème des causes finales. — Nous venons de voir, d'ailleurs, que le sentiment d'ordre qui nous viendrait de la considération mathématique de l'univers, est loin de nous faire assister à la causalité divine. Pendant que nous sommes occupés à traduire en des rapports de quantité les phénomènes de la nature, la source vive de ces phénomènes disparaît de plus en plus; et les choses, au lieu de se révéler à nous comme des volontés, ne feraient que s'abîmer dans une continuité désespérante, si nous n'avions hâte, soit de revenir à la vie spontanée, soit de nous élever à la conception religieuse de la nature.

Il est bien possible, en effet, que le concept de « Nature » ne puisse réussir que religieusement; mais, d'un autre côté, on aurait tort de vouloir fonder sur ce concept la valeur de l'Induction scientifique. On n'est pas réduit à la seule conception idéaliste de la finalité; mais il y a une autre conception, réaliste ou évolutionniste, qui suffit à expliquer la nécessité des liaisons causales. A la causalité de l'Idée, qui nous force de prêter un commencement au monde et d'attribuer aux choses des « raisons séminales » dont le lieu métaphysique n'est pas facile à découvrir, on peut substituer la « causalité

du Besoin ». L'unité physiologique des êtres vivants, qui nous invite à croire que leur type a préexisté dans une pensée, n'a d'autre cause, d'après l'Évolutionnisme, que cette stimulation aveugle qui se montre dès les premières différenciations de la matière vivante. Une telle cause ne pourrait s'appeler une « idée » que si elle s'accompagnait d'une intuition de quelque avantage à réaliser et si elle se surpassait elle-même, dans la suite de ses effets, rien qu'en vertu de cette intuition : mais c'est plutôt le contraire qui arrive, en tant que la vie quand elle semble innover ne fait qu'obéir à des changements physiques dont la contingence se reflète dans la complexité même des œuvres organiques. La seule unité que nous ayons à constater au fond de ces œuvres, c'est une volonté de durer n'importe comment, qui triomphe par sa souplesse même et qui ne mérite point le nom d'Idée, mais celui de « Besoin ».

L'être, selon cette conception, se confond avec le devenir; et l'absolu n'est que la nécessité où sont les choses, une fois définies chacune par rapport à tout le reste, de ne pas se détruire elles-mêmes. Le besoin ne précède pas l'être, comme l'idée, mais il le porte en lui-même inséparablement : c'est lui, par son aveugle volonté d'être « quand même », qui pousse toutes choses au plus-être, c'est-à-dire au mieux, et qui force ainsi le monde à s'éclairer du dedans, non du dehors comme veulent les partisans de la Prescience. Il ne s'agit pas ici du sentiment religieux ou esthétique de la Nature; mais simplement de reconnaître que l'inconditionnel dont nous parlent les évolutionnistes, cette « volonté de durer » qui suffit à pousser tout au mieux, pourra nous fournir une idée d' « Ordre » aussi solide que celle qu'on emprunte d'ordinaire à la Cause transcendante au monde. Nous y trouvons, en effet, toutes les conditions de stabilité et d'originalité que l'on réclame pour fonder le raisonnement inductif : 1° de stabilité, en tant que la Nature ne défait jamais les liaisons empiriques qui l'ont promue dans l'être et qu'entre deux choses qui se succèdent immédiatement, la première se rapporte à la seconde comme à un « plus-être » qui peut, à ce titre, lui servir de « raison » dans notre esprit; 2° d'originalité, parce qu'ainsi les êtres n'arrivent pas dans le monde par voie de répétition ou d'indifférence, mais par voie d'adaptation et de progrès.

Ce finalisme de l'Évolution, moins transcendant que la causalité de la Pensée absolue, en quoi cède-t-il donc à celle-ci? Ce n'est pas en nécessité, nous venons de le voir. Serait-ce en moralité? et craint-on qu'il diminue dans notre conscience la bonté des choses

en les détachant d'un Infini qui les avait portées dans un silence éternel à l'état de raisons séminales? En tout cas nous ne perdons rien de la Bonté vraie dont notre conscience s'est enrichie historiquement; nous ne sacrifions rien du Bien qui anime présentement tous les êtres sous forme de plaisir ou de vertu; et quant aux possibilités du Bien à venir que par la foi on voudrait emprunter à l'Absolu, nous verrons qu'elles n'avortent point dans une âme qui croit à l'immanence du Bien dans les choses, mais que nous avons au contraire tout à perdre en concevant Dieu extérieur au monde. — L'idée du « surnaturel » est radicalement inconciliable avec l'Évolutionnisme. Le surnaturel dans cette philosophie, c'est tout ce qui arrive à chaque instant sous nos yeux et dans notre conscience; c'est la poussée de Désir et de Vie qui monte incessamment de la matière et se fait jour dans la conscience; c'est toute initiative, qu'elle soit Amour, Sainteté ou Génie. Il faut bien convenir que c'est dans un tout autre esprit que la Scolastique, distinguant le monde de sa cause, a réservé ainsi deux ordres, la Nature et la Grâce, entre lesquels il n'est pas facile, comme nous allons le voir, d'établir des rapports bien définis.

II

Le Naturalisme consiste dans le refus d'assigner un terme au Devenir et, tout en admettant qu'il y a de l'ordre dans les choses, de rattacher cet ordre à quelque fin extérieure à ces choses mêmes. « Naturalisme » n'est pas Déterminisme, au sens de continuité mathématique entre les phénomènes; c'est un Déterminisme plus large qui met la vie dans l'Être et, n'imposant à la Nature d'autre nécessité que de ne pas renoncer à ses propres œuvres, assigne au Progrès un champ indéfini. Le Surnaturalisme n'hésite pas, au contraire, à rattacher l'Ordre des causes réelles à un Absolu que nous ne demandons pas qu'on nous définisse, mais dont il nous importe de savoir s'il est tellement au-dessus de la Nature que nous ayons à changer d'Ordre pour y arriver. Nous demandons si la Finalité se trouve, là, si brusquement rompue que nous rencontrions non seulement les bornes de la pensée discursive (qu'on peut après tout franchir par un acte de foi), mais des bornes encore plus infranchissables.

Il faut reconnaître que le surnaturel, dans la doctrine scolastique comme dans toutes les religions un peu avancées, ne cherche sa voie que du côté de la vie intérieure, où il y a des chances pour que la relativité s'amoindrisse, sinon pour qu'elle cesse tout à fait. La

surnature, en effet, succède à la nature en tant que la finalité vient à se réfléchir distinctement dans notre conscience et que l'ordre, s'apparaissant à lui-même par-dessus la confusion des phénomènes, devient Raison. En supposant que le progrès continue au delà de ce monde de notre expérience, il faudrait, semble-t-il, que ce fût dans le même sens; et cet avancement en idéalité, vers un état où l'ordre ne ferait que s'apparaître à lui-même plus distinctement, loin d'altérer notre essence, qui est la Raison, ne ferait que la fortifier. Le surnaturel, enfin, peut-il être autre chose que le « surhomme », c'est-à-dire l'achèvement de l'esprit dont il y a en nous des prémices certaines (ce que saint Paul appelle si bien τὴν ἀπαρχὴν τοῦ Πνεύματος[1])?

Il semble bien qu'ainsi il ne saurait être question d'un dualisme d'ordres. Mais il faut prendre garde de confondre la notion philosophique de grâce, celle de Leibniz par exemple, dont le naturalisme ne s'effaroucherait point, avec ce terme final auquel la scolastique propose de suspendre les aspirations de la conscience religieuse. Que le moyen le plus sûr pour gagner en clarté intellectuelle soit de s'avancer dans la moralité et qu'il y ait corrélation entre la force intuitive de l'esprit et son dégagement des sensations, captivantes parce que confuses, il n'y a là encore qu'un progrès intelligible : tout idéaliste consentira que la conscience puisse ainsi se délivrer de la matière et se « surnaturaliser » à l'intérieur par de simples efforts de liberté. Mais il ne faut pas faire violence aux mots : le « surnaturel », au sens où ce mot a été créé par la scolastique, exige proprement une *superposition d'ordres*; et si la spiritualisation de l'être continuait dans le même sens, comme l'ont entendu les philosophes, c'est-à-dire en raison et en autonomie, il faudrait dire que la finalité n'est pas interrompue ni l'ordre changé d'aucune façon, aussi loin que puisse aller cette transcendance de l'esprit par rapport à lui-même. Entre ces deux régions du possible, l'une où nous sentons que l'esprit évolue présentement avec effort, l'autre qui dépasse encore toute expérience, mais où notre esprit a confiance de trouver le « règne des fins », il y a encore unité, évolution, substantielle continuité. Il n'y en a plus, au contraire, entre la « nature », comme on l'entend dans toute philosophie spiritualiste, et la « grâce », telle que la Scolastique l'a définie[2]. Bien que l'ordre appelé « nature » et l'ordre appelé

1. Ep. Rom., VIII, 23.

2. Avant d'aller plus loin, nous donnerons ce texte d'un Manuel très autorisé de Théologie scolastique : il est assez explicite. « Supernaturale absolute illud est quod aliquo modo superat exigentiam et vires cujuslibet aut totius

« grâce » doivent se rejoindre dans une cause commune, un abîme aussi infranchissable s'étend entre eux qu'entre le néant et l'être, défi éternel à ceux qui voudraient espérer que la vie intérieure mène à Dieu sûrement, rien que par des voies de raison et de libre amour.

Comment la nature et la grâce s'amorcent aux mêmes sources et pourtant ne se rencontrent pas à l'intérieur de ce Dieu qui les porte éminemment en lui-même? Il n'y a que la scolastique pour avoir inventé une pareille explication. Qu'on en juge. Il n'échappait pas aux théologiens que ce monde de notre expérience ne peut avoir sa désinence divine qu'autant que la conscience humaine, où les choses commencent à être *en soi*, se trouve à son tour orientée vers Dieu et en voie d'y retourner librement : mais on trouve chez ces mêmes théologiens (et il faut observer de près ces textes tristement curieux) qu'autant est vif dans l'homme le besoin de Dieu, autant il est impuissant à faire un pas vers lui[1]. D'où il suit (mais on n'a pas pris garde sans doute à cette conséquence irréligieuse) que la nature est fondée sur une déception divine, invincible; et que les meilleurs d'entre les hommes, en état d'aspirer le plus vivement par le cœur et le génie vers l'infini, ne sont que plus malheureux d'entrevoir clairement Celui qu'ils n'atteindront jamais. Sans doute, tant que nous restera l'assurance que l'ordre naturel des choses n'a pas été conçu par une autre Bonté que celle où l'on veut nous cacher sous le nom de « grâce » des réserves de bien et de vie meilleure, comment l'homme religieux ne sentirait-il pas, dans son âme librement sacrifiée, qu'il y a passage de lui à Dieu? et puisque l'es-

naturæ, *non solum de facto creatæ sed etiam creabilis*; atque adeo sub respectu quo supernaturalis est, res illa *in nulla hypothesi, etiam ex omnipotentia Dei*, fieri potest naturalis. Tale est supernaturale proprie dictum. » (*Institutiones Theologicæ ad usum Seminariorum adaptæ*, auctore A. Bonal. 10ᵉ éd., t. III, p. 31-32.)

1. « Impossibile est beatitudinem hominis esse in aliquo bono creato. Nihil potest quietare voluntatem hominis, nisi bonum universale, quod non invenitur in aliquo creato sed solum in Deo (S. Thomas, S. th., 1ª 2ªᵉ, q. II, a. 8). Homo in hac vita non potest esse beatus, si consideretur id in quo specialiter beatitudo consistit, scilicet visio divinæ essentiæ (ib., q. V, a. 3). Videre Deum per essentiam est supra naturam, non solum hominis sed etiam omnis creaturæ (ib., q. V, a. 3). On lit bien dans ces mêmes articles de la Somme que l'homme sans la Grâce est capable ici-bas de quelque bonheur, aliqualis beatitudinis participatio in hac vita haberi potest (ib., q. V, a. 3); mais c'est précisément cette simple dégustation du Bonheur auquel l'homme ne fait qu'appliquer ses lèvres furtivement, qui nous inquiète. Nous savons qu'il s'agit du repos de la Raison dans l'Objet auquel elle aspire de toute son activité inlassable (q. III, a. 5) et que plus une âme est moralement avancée, plus inquiète est sa recherche de Dieu, plus impatiente sa douleur de ne le point trouver. Il faut donc la Grâce; et la Grâce, sans laquelle la Nature pourrait bien n'être qu'un pur mal, c'est uniquement d'un coup d'Arbitre que nous pouvons l'attendre.

prit, si loin qu'il aille, reste toujours consubstantiel à lui-même, quelle force pourrait séparer moralement la nature et la grâce, l'homme et le surhomme? Et pourtant la Scolastique a pris des précautions infinies pour que la conscience humaine, si par hasard elle ne trouvait pas dans le sentiment même de sa générosité une force de foi plus grande que celle des dogmes, ne puisse jamais se reposer dans la paix religieuse : il est impie, nous dit-on, de croire que la grâce du Tout-Bon va sûrement aux meilleurs parce qu'ils sont meilleurs et qu'ils ont le mieux supporté ici-bas l'épreuve du bien. « Élection », « décret », « arbitre absolu », voilà comment s'appelle l'acte qui nous transpose de l'ordre de la nature dans l'ordre de la grâce : s'attribuer quelque part d'initiative dans cette opération, c'est un pur blasphème. Si le nom de « mérite » se rencontre dans cette théorie scolastique de la grâce, il n'apporte pas la moindre atténuation au dualisme effrayant que nous venons de dire. Qu'on en juge : « Deus præordinavit se daturum alicui gloriam ex meritis et *prœordinavit se daturum alicui gratiam ut mereretur gloriam* »[1]. Le mérite lui-même est un effet de condescendance divine, mais non une transcendance humaine par le cœur et la raison.

Nous ne faisons pas encore l'étude morale de la grâce; mais, au point de vue qui nous occupe, il faut noter exactement jusqu'où va ce dualisme des « deux ordres ». Nous ne demandons pas que le passage de la nature à la grâce s'explique dialectiquement à notre conscience, comme s'expliquent les liaisons du devenir; et nous

1. S. th. 1ª p., q. XXIII, a. 5. — Voici en résumé la doctrine de la Prédestination, empruntée à la Somme théologique. La prédestination ou l'élection n'a d'autre fondement dans la pensée divine que l'Amour (dilectio). Or l'amour, en Dieu comme en nous, consiste à vouloir du bien à quelqu'un; mais il y a cette différence entre l'amour divin et le nôtre, que le nôtre est excité par le sentiment d'un bien déjà présent dans celui que nous aimons et que celui de Dieu, nullement excité du dehors, ne fait qu'introduire dans un sujet le bien qui en était radicalement absent (ib., a. 5). S'il ne s'agissait dans ce texte que de créer des êtres, il serait difficile, en effet, que Dieu s'y décidât autrement que par un amour absolument gratuit (hypothèse dont nous n'examinons pas ici la valeur); mais il s'agit de choisir des sujets libres et raisonnables pour le ciel et ainsi l'élection divine se présente nécessairement comme un triomphe de la Gratuité sur le Mérite, de la Puissance sur la Bonté, de l'arbitre absolu sur le libre arbitre : « Deus præordinavit se daturum alicui gratiam ut mereretor gloriam (ib., a. 5). » Ce dernier texte montre clairement que les crises du Bien au sein de la Liberté (ce suprême intérêt humain) n'ont pas réussi à l'emporter aux yeux de la Scolastique sur l'intérêt sacerdotal de l'*arbitre absolu* et sur le concept théocratique de « Pouvoir ». En vain notre conscience morale se déclare troublée; le Bonheur n'est pas plus dû à l'homme, une fois créé, que Dieu ne lui devait de le créer. « Neque tamen propter hoc est iniquitas apud Deum... hoc enim esset contra justitiæ rationem si prædestinationis effectus ex debito redderetur et non daretur ex gratia » (ib., a. 5, ad 3um).

entendons laisser à la foi toute la liberté qu'elle réclame pour s'élancer vers le Tout-Bon, rien que par un pressentiment moral qu'il est au fond des choses. Mais quand on nous propose, pour sortir de l'ordre naturel et pour entrer dans l'ordre de la grâce, une « élection » où la moralité n'a de signification, ni déterminante, ni conditionnelle (et tel est le sens de ces mots : Deus præordinavit se daturum alicui gratiam ut mereretur gloriam), il y a là plus que la part d'inconnu qu'il convient d'abandonner à la foi. Puisque le mot « surnaturel » veut dire que l'esprit en s'appuyant éternellement sur lui-même ne franchira point, par voie de mérite et d'idéalité, la transcendance qui le sépare de Dieu, sa cause et sa fin, c'est là un dualisme qu'on ne saurait comparer à celui même de « matière et esprit », qui divise le plus radicalement les systèmes en philosophie. — Qu'on s'attache ici à la précision scolastique : ce « décret de grâce », comment pourrait-il être aussi « gratuit » qu'on nous le propose, sinon parce qu'il refuse de se justifier, non seulement devant notre raison discursive, mais encore devant lui-même? Puisqu'il nous est interdit de croire que c'est sur la justice intérieure (le seul absolu incontestable entre tous les hommes) que se fonde l'arbitre divin, il faut bien demander quel est cet amour « gratuit » qui se place au-dessus de l'amour « moral ». Quel est donc ce Dieu qui dépasse l'infinité du bien par une autre infinité qu'on se refuse à désigner autrement que par le nom de « pouvoir absolu »? Arrivés à cet endroit, les idées s'embrouillent et les principes vacillent : on n'a plus que le vertige des mots.

Selon les théories incertaines de l'évolutionnisme, au plus profond de la nature nous savons du moins que veille et agit sans cesse la causalité du besoin, plus obscure sans doute que celle de l'idée, mais qu'on peut se représenter comme un Dieu qui se révèle humainement par la bonté et le génie. Certes, on peut dédaigner ce vague surnaturel qui n'éclate pas, comme l'autre, mais qui *devient* lentement dans la patience des siècles : mais ne reculons-nous pas bien en deçà d'une pareille conception, quand on nous parle, au-dessus du monde de notre expérience, d'un Dieu qui ne s'unit à nous que parce qu'il n'y a plus, ni de son côté ni du nôtre, aucune raison de le faire? Après tout, quand nous disons que le besoin est aveugle, c'est nous qui le sommes : en vérité toutes les aspirations de la nature se justifient; et quand nos efforts ne tendent qu'à la seconder, nous sommes sûrs que nous allons faire un pas décidé vers le « plus être » ou vers le « mieux ». Mais, contrairement à cette théorie de l'immanence, poser un absolu tellement extérieur aux choses que ce que nous appelons de ce nom en nous-mêmes,

l' « en soi » de la raison et du devoir, n'ait rien de commun avec lui, qu'est-ce donc à tous les points de vue? Logiquement, n'est-ce pas faire reculer l'idée de « nature » dans un sens contraire à celui d'*ordre*? Moralement, n'est-ce pas dire que toute la valeur d'un acte consiste dans le refus de se justifier?

On se demande si le fatalisme a été aussi loin dans cette voie. Le Fatum garde peut-être dans son fond obscur quelque âme de bien qui ne peut s'expliquer à une conscience comme la nôtre; et cette doctrine, après tout, ne prétend point valoir hors de ce monde, puisqu'elle se donne les mêmes limites que le déterminisme des événements. On ne connaît aucune défense qui ait accompagné la doctrine fataliste de se rendre le destin intelligible à soi-même au moyen des oracles ou dans quelque extase religieuse. Mais l'acte d'élection ne laisse aucune permission de ce genre. C'est au delà de ce monde des phénomènes, dans la région même où toutes les philosophies et toutes les religions ont réservé une place à l'espérance, que la scolastique a placé les arrêts de la prédestination. Notre cœur, gêné ici-bas par des apparences de fatalisme, cherche à placer plus haut ses affirmations de liberté : or là-haut il y a, d'après la Scolastique, non seulement des apparences de fatalisme, mais une nécessité à la fois consciente et exclusive, arbitraire et éternelle. La prescience sur laquelle s'appuie l'élection, ce n'est pas une science plus capable que la nôtre de voir idéalement les choses dans leur raison suffisante; ce n'est qu'une priorité de la volonté sur la raison, du fait sur le droit, de l'idée de pouvoir sur celle de bonté.

III

L'opposition logique à l'idée de « nature », c'est l'idée de « grâce », telle que nous venons de l'exposer; mais le miracle est loin d'exprimer une semblable opposition et la Scolastique l'a fort bien compris lorsqu'elle a choisi le terme de « surnaturel relatif » pour désigner les exceptions au déterminisme des phénomènes. Tandis que la grâce (le surnaturel absolu) reste tout à fait inconcevable pour notre raison, le miracle n'est pas le pur irrationnel; et il faut même penser qu'il trouve en nous des affinités plus que superficielles pour que la croyance s'y soit obstinée.

La nature, nous le savons, n'est qu'un « ordre »; et les dérogations au déterminisme, s'il y en avait, n'atteindraient pas le lien inductif qui confère à l'ordre sa vraie signification et aux lois naturelles leur nécessité. Ce lien, si différent de la concomitance ou de

la simple répétition, ce n'est, osons-nous dire, que l'impossibilité où se trouve notre conscience de rien concevoir au dehors à moins de le ramener à sa propre unité active, à sa volonté. Nous croyons participer, en effet, à la causation de toutes choses en les pensant; et si rien de nouveau ne peut s'intégrer à nous sans qu'il nous paraisse jaillir d'une même source que ce qui nous est déjà connu, qu'est-ce donc que cet implicite d'où tout nous semble provenir idéalement et moralement? « Nature », n'est-ce pas « Volonté »? et l'unité active qui nous constitue n'est-elle pas également l'un et l'autre? Nous n'avons point à revenir sur le principe des causes finales; mais nous remarquerons que le miracle, à cause précisément de ce sentiment de liberté qui l'emporte dans la Causalité sur la continuité mathématique, ne viole pas plus l'ordre de la nature que les séquences abstraites du déterminisme ne sont cet ordre même. Quoi qu'on dise, c'est faire de la métaphysique et opposer simplement un sentiment à un autre, que de protester contre la croyance au miracle. Le croyant profite de son ignorance invincible sur le problème des destinées pour établir au fond de la nature et sous les liaisons du devenir ses propres tendances, plus ou moins égoïstes; et nous verrons que c'est par là uniquement, en tant qu'il manque de moralité, que le miracle n'est pas acceptable. Le savant, rien qu'imbu du déterminisme, se gardera d'y mettre quoi que ce soit : mais lorsqu'il prétend dégager ainsi des choses une plus pure vérité il faut qu'il sache qu'il se refuse simplement à les « penser » et qu'à moins de s'emprisonner dans le symbolisme desséchant des mathématiques, il faut introduire la *tendance* dans le mouvement, la volonté au fond des phénomènes [1].

La conscience moderne paraît toute imprégnée de naturalisme; mais, quoique cette disposition morale soit due à l'influence de la discipline scientifique et au prestige des découvertes, il ne faut pas perdre de vue l'énorme différence qui distingue une méthode d'une doctrine. Quand le savant a exprimé avec toute la précision qu'il peut souhaiter les conditions d'un phénomène, il n'a plus rien à attendre de son déterminisme : mais s'il se déclare à lui-même que ce point de la nature qu'il a choisi pour objet de son étude n'a qu'un contact mathématique avec les autres points, s'il professe qu'au

1. Tel est bien l'avis de Cl. Bernard. « La nature de tous les phénomènes, qu'ils soient vitaux ou minéraux, nous reste complètement inconnue. La connaissance de la nature intime des choses exigerait pour le phénomène le plus simple la connaissance de l'univers entier... *l'homme y tend par sentiment*.... Il serait du reste mauvais pour la science que la raison ou l'expérience vînt étouffer le sentiment ou l'aspiration vers l'absolu.... Le sentiment a toujours l'initiative, il engendre l'idée à priori : c'est l'intuition. » (*La Sc. expérim.*, p. 66, 67, 80.)

terme d'une régression vers des éléments simples qu'il n'atteindra jamais se trouve l'indifférence de l'inconscient, il faut au moins qu'il sache qu'il ne fait ainsi que du sentiment; tout à fait comme un autre homme, sous l'empire d'habitudes différentes, verrait une « sympathie » dans l'attraction et un « drame » dans les phases de la lune. Ainsi le Naturalisme, entendu comme doctrine, ne saurait être qu'un « parti pris » contre les causes finales, tout à fait comme le surnaturalisme est un « parti pris » d'achever en soi-même la conscience intégrale des choses, au risque de faire sombrer la finalité dans l'anthropomorphisme.

La Grâce, on a pu s'en convaincre par les pitoyables explications de la Scolastique, n'est pas une « idée », mais un sentiment. Or, comme sentiment, il ne faut pas séparer la Grâce de la Foi au miracle; et c'est en ramenant à leur unité psychologique ces deux éléments de croyance, faussement distingués par la Scolastique, qu'on se rapprochera de l'originalité tant de fois méconnue du fait religieux. Le sentiment de la Grâce n'a pu provenir que du sentiment d'*inachevable* qui accompagne les désirs de l'être libre et qui nous fait croire à un Infini au dedans de nous; mais ce sentiment ne peut sortir de son obscurité et se définir à lui-même que sous la forme de « foi au miracle ». L'infini moral ne commence à s'affirmer en nous clairement qu'au moment où il commence à prendre le dessus sur le sentiment du Déterminisme, c'est-à-dire quand nous sentons qu'il y a de la Bonté au fond du Devenir et non de l'indifférence, de la Finalité et non la continuité mathématique qui revient à l'inconscient. Or, si l'on nourrit en soi un tel sentiment, ou simplement qu'on le laisse croître à son gré, on en viendra à ne plus sentir que cette présence de l'idéal dans l'être, de la Bonté dans la Nature; et si une telle force d'objectivation du Bien, une telle foi au triomphe du Bien sur la Matière, se passe du miracle, du moins elle est essentiellement une disposition à croire au miracle, une intrusion hardie de la Liberté dans la Nature. Le miracle, en effet, c'est l'apparition nue du Bien, son irruption à travers les conditions du Devenir que le Déterminisme déclare indissolubles, mais qui restent subordonnées, dans la conscience du croyant, à l'originalité et à la bonté de l'Être.

Ici il y aurait un vif intérêt à observer dans l'histoire du mysticisme un de ces états de conscience vécus réellement, où le surnaturalisme s'affirme avec une si naïve audace que notre conscience moderne, qui ne sent plus guère de la Nature que la monotonie de ses successions et la ténacité de ses lois, croit avoir affaire à du délire. C'est François d'Assise, par exemple, qui arrive par un long

entraînement mystique à ne plus sentir dans les choses que la parenté de l'Être, à vivre avec les insectes, les fleurs, le feu même et tous les éléments qu'il appelle ses « frères » et ses « sœurs », dans une familiarité d'halluciné, à chanter des psaumes en compagnie des oiseaux, persuadé que dans leur bruit confus éclate le même lyrisme religieux que dans ses paroles, la même harmonie immatérielle des idées. On sent combien ici nous sommes loin des effusions simplement « poétiques » de sympathie avec la Nature : l'Art et la Religion peuvent bien se toucher à leurs sources, mais entre leurs effets respectifs dans la conscience et dans la vie il y aura toujours le même infini qui sépare le dilettantisme de la foi [1]. La Foi seule, en effet, peut nous mettre dans la situation culminante d'où les choses n'apparaissent plus que comme des théophanies ou des « fulgurations », selon le mot de Leibniz, de la Bonté qui n'a pas à consulter hors d'elle-même, avant d'agir, le droit et la Raison des choses, mais qui n'obéit qu'en jouant aux lois qu'elle se donne à soi-même.

On pourrait, avouons-le, établir aussi bien un contraste qu'une identité entre cet état mystique dont François d'Assise vient de nous offrir un type rare, et la foi au miracle. Leur ressemblance psychologique, c'est que l'âme s'y affranchit fortement du sentiment de Déterminisme qui nous opprime vulgairement et va jusqu'à nous faire croire, sous prétexte de science, qu'il n'y a rien de plus profond dans les frémissements de la Nature que des réactions mécaniques et des équivalences. A cet égard, l'âme du croyant vulgaire et celle d'un mystique achevé comme François d'Assise protestent également contre l'insignifiance des vues dites « scientifiques » : mais l'une se borne à pressentir derrière chaque événement une intervention de Dieu rien que possible et extraordinaire; tandis que l'autre s'obstine à croire que cette intervention a lieu à chaque instant, que rien ne se meut et ne désire ici-bas que parce qu'il est plongé dans une conscience unique qui reste partout en continuité avec elle-même. — Mais, d'un autre côté, puisque ces deux états de conscience se fondent uniquement sur le sentiment du Bien, n'y a-t-il pas dans la Foi au miracle un défaut d'Optimisme qui la met bien au-dessous de cette croyance absolument naïve à la Bonté diffuse en toutes choses? Le miracle, après tout, n'est qu'un

1. Carlyle définit à la fois le poète et le mystique « un homme qui prend au sérieux l'Univers »; et il ajoute : « c'est sous ce rapport que Poète et Prophète ne font qu'un, « Vates »... Mais le Vates-Prophète a saisi ce mystère sacré plutôt du côté moral; le Vates-Poète, du côté esthétique ». (*Les héros*, conf. III, le Héros comme poète.)

appel de la conscience, en détresse de scepticisme ou de découragement, qui se tourne vers Dieu éperdûment, qui l'invite à se donner à elle, soit comme un supplément d'Évidence quand l'absolue vérité lui échappe, soit comme un supplément de Bonheur quand les événements tournent contre ses désirs. La conscience des vrais mystiques éprouve simplement une présence de Dieu dans les choses, sinon parfaite, du moins en voie de s'achever; elle communie donc plus joyeusement et avec quelque chose de la tranquillité stoïcienne à la Bonté objective où toutes choses sont plongées aussi bien que dans l'espace. Ne lisons-nous pas que François d'Assise s'éloigna des sacrements volontairement et pendant de longues périodes de sa vie? Il n'éprouvait plus, en effet, aucun besoin de recourir aux moyens extra-naturels de converser avec Dieu lorsque passait en lui l'Esprit que les prophètes et les oiseaux ne font que chanter sur des modes différents. Peut-être François d'Assise fut-il ainsi plus près de Spinoza que de Thomas d'Aquin.

Quoi qu'il en soit de ces états mystiques qui, seuls, représentent la religion effective et sincère, historiquement on trouve que le surnaturel intérieur et la foi au miracle ne vivent pas séparément. Faut-il rappeler qu'avant la Scolastique, la Grâce et le Miracle n'étaient qu'un même fait et qu'on se fût bien gardé de distinguer dans le Mystère chrétien un aspect purement intérieur du Surnaturel et un autre aspect, extérieur et moins essentiel? Jésus était à la fois, inséparablement, la Grâce et le Miracle : arrivé sous la conduite d'un astre révélateur, au milieu d'un chant céleste, il n'était qu'une vivante déclaration de Paix entre Dieu et les hommes, un « Sauveur » rendu authentique par sa naissance d'une Vierge et par sa résurrection encore plus miraculeuse. Ce ne fut que plus tard et quand la foi au mystère intérieur de Jésus, c'est-à-dire au rapprochement par le Verbe de l'âme et de Dieu, fut enracinée dans la conscience chrétienne, qu'on put songer à séparer le Miracle de la Grâce. On regarda le miracle comme une simple confirmation dont les gnostiques et les saints, après tout, n'auraient pas eu besoin : mais, pour les simples, ces deux éléments continuèrent de former ensemble la « foi au Christ », comme une idée ne fait qu'un avec le mot qui la maintient dans notre aperception. Il convient d'ajouter ici que la Scolastique prit parti pour les simples et que, sans cela, l'Église eût compromis son prestige social et son existence même.

Certes il ne plaît à personne aujourd'hui, rationaliste ou croyant, de soumettre à la discussion le mystère de Jésus. Cette individualité insérée dans le contexte historique des choses, mais qui ne tient substantiellement qu'à l'Absolu, d'où elle est sortie par une extase

de la Vierge, où elle est rentrée par des voies irretrouvables, ce n'est pas du tout un sujet de critique, mais rien qu'un objet de foi. Ni l'histoire ne retrouvera les traces d'un pareil fait, puisqu'il se donne pour *intemporel*, ni la Raison ne peut s'opposer à une thèse comme celle de « l'Union hypostatique » qui ne tend, après tout, qu'à souder l'idéal au réel (l'Esprit au corps) par un lien de *consubstantialité* plus fort que tous ceux qu'on a nommés « influx physique, harmonie préétablie, etc. »[1].

Une pareille conception ne peut se sauver qu'à l'état de sentiment ou de « foi » : aussi la Scolastique a peut-être compromis le Christianisme par ses tentatives d'expliquer ce mystère qui avait ravi l'humanité et qui ne cesse point de plaire infiniment à beaucoup de consciences. Avant la Scolastique, la réalité humaine de Jésus fut mise en question par certains esprits qui pensèrent qu'on n'avait qu'à gagner à immatérialiser cette apparition de Bonté et de Paix avec Dieu qu'est l'Évangile[2] : c'était une idée funeste; mais on fit bien pis encore quand on voulut résister à ce Phénoménisme chrétien par une dialectique non moins subtile que celle qui fut mise en œuvre plus tard contre la négation arienne de la consubstantialité de Jésus avec son Père. On s'engageait ainsi dans une « physiologie de l'Incarnation » où la conscience moderne s'est perdue[3] : prise entre les précisions du Dogme et ses habitudes de Méthode scientifique, elle a renoncé à s'objectiver sérieusement ce Christ qui s'offre à nous comme une sorte de parenthèse dans le contexte du Devenir et que l'on prétend maintenir tout à la fois en continuité historique avec tout le reste et en rupture violente des conditions positives de l'existence.

IV

Si l'on a cru que la pensée religieuse pouvait prétendre à la même valeur objective que les choses conçues rationnellement, quand on a proposé cet argument en raccourci « qu'il y a plus de surnaturel dans l'idée de Dieu que dans toutes les religions ensemble[4] », on a commis là une grave confusion. S'il y a quelque chose de conce-

1. « Unio Incarnationis importat maximam unitatem... præeminet unitati numerali... est major quam unio animæ et corporis. » (S. th., 3ª p., II, q. 9, a.)
2. Au Ier siècle, la secte appelée dans l'Histoire ecclésiastique des « Phantasiastes » ou des « Docètes » et où l'on trouve les noms de Simon le Mage, Marcion, Manès. Plus tard, la secte des « Gnostiques », parmi lesquels : Saturnin, Basilide, Valentin.
3. V. Somme th., 3ª p., q. V, VI, XXVIII-XXXIII.
4. Pasteur, Discours de réception à l'Académie française.

vable dans ces mots, c'est sans doute qu'il y a équation entre le possible (ou le *surnaturel* si varié des religions) et l'infini (ou *l'idée de Dieu*). Or, une pareille énonciation n'entre point dans notre entendement et ne trouve place que parmi les affirmations du sentiment. Au point de vue des miracles, où l'on s'était placé, on a voulu dire par là simplement que les conditions du devenir n'enferment pas l'Être lui-même et que la Causalité présente dans la Nature est inconditionnelle, astreinte à cette seule loi *de ne pas se détruire elle-même en renonçant au Bien.*

En effet, comme il n'y a que le néant qui ne puisse entrer absolument dans notre esprit, la seule notion incontestable du *nécessaire* c'est le contraire du néant, ou l'Être; ce qui revient à dire que Dieu peut tout, excepté de détruire *ce qui est* et de faire reculer le monde vers le moins-être ou vers le pire. L'identité des choses, en effet, si on les considère dans leur ensemble et non au point de vue étroit d'une conscience qui se sent impuissante à affirmer à la fois A et B sous le même rapport, ce n'est que cette loi suprême « que rien de ce qui est vienne à n'être plus ». Or cette même loi est aussi la seule raison que nous puissions assigner à la production des choses, considérées dans leur liaison active et *naturelle*, non sous leur simple rapport de succession : si bien que les deux principes d'*identité* et de *raison suffisante* arrivent à se confondre, sans de grands efforts de dialectique, dans l'idée de Dieu. — Le Possible égale l'Infini, en tant qu'il n'a d'autres limites que le Nécessaire; or le nécessaire n'est que ceci : « que l'être ne nie pas l'être », ou : « que le Progrès soit au fond des choses comme leur loi, tout à la fois *d'identité et de raison* ».

Or la Foi, abstraction faite des formes particulières sous lesquelles elle affirme le miracle, ce n'est psychologiquement rien autre chose que ce que nous venons de dire. La Foi est l'affirmation souveraine du Bien, ou le sentiment que l'infinité appartient à la Conscience et au Progrès, par opposition à l'indifférence absolue du Mécanisme. Plus simplement, la Foi est la croyance que Dieu n'est le Tout-Puissant que parce qu'il est le Tout-Bon.

Le fond de la conscience religieuse, osons-nous dire, n'est pas autre chose; mais il est intéressant de l'apprendre d'elle-même, par l'organe d'un croyant éminent entre tous. Sur quoi, demande saint Paul, faut-il faire reposer définitivement l'élection divine d'Abraham et la constitution religieuse du peuple juif qui en a été la conséquence? Sur l'ampleur de cette conscience auguste qui n'a pas craint de s'affirmer que le Bien domine l'Être, non d'une foi vague, mais par cet acte de foi très précise « que son désir d'avoir

un fils pourrait l'emporter, dans l'Esprit qui crée et nature les choses, sur le Déterminisme des phénomènes ». Abraham eut le génie de « croire »; et croire, c'est affirmer que l'Ordre ne consiste pas dans des répétitions éternelles, mais dans des liaisons pratiques qui n'ont d'autre suite que l'amour, ni d'autre nécessité que de ne pas détruire *ce qui est*, de ne pas changer l'esprit en inconscience, la liberté en servitude, la joie en définitive tristesse [1]. Qu'on examine de près le texte de saint Paul, si énergique; n'est-ce pas bien cette signification de transcendance du moral sur le physique qui est dans la Foi? et quelle autre chose eût pu être comptée à Abraham comme d'une valeur plus grande que toutes les affirmations pratiques de moralité dont une vie peut s'enrichir, sinon l'énergie de ce sentiment du « Bien tout-puissant »? En un mot, la Foi surnaturalise la conscience parce qu'elle l'arrache à toutes ses habitudes de Méthode et de pensée discursive et parce que, dépouillant la Nature de ses lois apparentes et les êtres de leur matière, elle va saisir au fond des choses leur âme de bonté par une intuition qui nous vaut mieux que la connaissance de tout le reste.

Saint Paul ne donne pas au second « Testament », qui succéda à la Religion juive, un autre fondement : faut-il donc s'étonner qu'il ait voulu synthétiser les deux religions par son énergique conception de la Foi, laissant même dans ses écrits de nobles traces de ce libéralisme religieux plus fort que toutes les divisions de race, de culte et de tradition [2]? Croire au Christ, voilà ce qui justifie; non la loi, ni l'abstinence. Or, croire au Christ, c'est s'affirmer à soi-même que le Bien, qui n'apparut jamais plus éminemment qu'en sa personne, est encore plus Dieu que la causalité du Devenir; c'est, de façon précise, ne pas douter que le vrai Dieu par qui tout arrive en ce monde a pu ressusciter le Christ, en tant qu'il fut son aîné d'entre tous les vivants par la bonté et la vérité de son âme [3]. Il n'y a que ceux qui reculent devant cette affirmation « que le Possible, en tant que Pouvoir du Bien, égale l'Infini », qui n'oseront croire au mystère de Jésus.

1. Τί οὖν ἐροῦμεν Ἀβραάμ τὸν πατέρα ἡμῶν εὑρηκέναι κάτα σάρκα ; ἐλπίζευσε δε Ἀβραάμ τῷ Θεῷ καί ἐλογίσθη αὐτῳ εἰς δικαιοσύνην. Πῶς οὖν ἐλογίσθη ; διὰ δικαιοσύνην πίστεως· ὅς παρ' ελπίδα ἐπ' ἐλπιδα επίστευσεν· οὐ κατενόησε τὸ ἑαυτοῦ σῶμα ἤδη νενεκρωμένον καὶ τὴν νέκρωσιν τῆς μήτρας Σάῤῥας· διὸ καὶ ελογίσθη αὐτω εἰς δικαιοσύνην. (Ep. Rom., IV, 1, 3, 9, 13, 18, 19, 20, 21.)

2. Οὐκ ἔνι Ἰουδαίος οὐδὲ Ἕλλων· οὐκ ἔνι δοῦλος, οὐδὲ ἐλεύθερος· οὐκ ἔνι ἄρσεν ἡ θῆλυ. Πάντες γὰρ ὑμεῖς εἰς ἐστε ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ. Εἰ δὲ τοῦ Χριστοῦ, ἄρα τοῦ Ἀβραάμ σπέρμα ἐστὲ, καὶ κατ' επαγγελίαν κληρονόμοι. (Ep. Gal., III, 28-30.)

3. Οὐκ εγράφη δὲ δἰ' αὐτόν μόνον ὅτι ἐλογίσθη αὔτω (εἰς δικαιοσύνην) αλλὰ καὶ δι' ἡμας, οἷς μέλλει λογίζεσθαι, τοῖς πιστεύουσιν ἐπι τὸν ἐγείροντα Ἰησοῦν τὸν Κύριον ἡμῶν ἐκ νεκρῶν. (Ep. Rom., IV, 22-24.)

Omettons le côté historique de ces affirmations religieuses (chaque Religion ne diffère des autres que par ce côté et tire son originalité du miracle qui lui a servi à préciser la Foi commune au Dieu caché dans la Nature), pour nous attacher à leur profonde et générale signification. L'énonciation « que Dieu peut tout » ou « qu'il y a équation entre le Possible et l'Être » dépasse toutes les énonciations régulières, fondées sur quelqu'une des catégories logiques du jugement. L'acte de Foi s'accomplit dans une autre région de la conscience que celle qu'on nomme « entendement » et ne se renferme pourtant pas dans la « sensibilité » : il semble faire jaillir entre les deux et de plus haut une apparition (nous verrons qu'il y a toujours quelque image dans l'esprit croyant ou mystique) qui a cette originalité de justifier *le désir* à ses propres yeux aussi clairement que la Raison se démontre des vérités. C'est bien à cela que revient l'explication de saint Paul : la Foi substantialise le Bien, dit-il, et le fait passer de l'état de désir à celui de réalité [1]. — Il y a, en effet, dans tout désir, à moins qu'il s'éteigne au premier pas, quelque chose qui tient du miracle. Le « possunt quia posse videntur » n'est après tout qu'une ombre ou, si l'on veut, un rudiment de la Foi religieuse : c'est un sentiment de puissance qui se déclare dans l'homme au moment où il *veut* et se conquiert lui-même sur son propre doute, qui s'accroît par cette déclaration même et de succès en succès nous conduit au sentiment que la Vie, comme le Désir, est infinie, ou « que tout est possible, sauf le néant ». Combien plus active sera cette intuition, lorsque la conscience aura pu prendre son point d'appui, non dans l'indéfini de sa propre nature, mais dans celui de la Nature universelle! C'est pour ces motifs que nous appelons la « Grâce » un sentiment, non une « idée ». C'est le Désir ou le Cœur qui demande à la raison ces affirmations d'Être et de Bien qui sont le fond vraiment respectable de toutes les religions; c'est le Cœur aussi qui suscite les images où ces affirmations prennent leur fixité pour vivre et rester en nous comme les idées dans des mots, images ou visions que nous devrons étudier à part avec le plus grand soin.

Mais il resterait à savoir si la conscience religieuse, lorsqu'elle précise sa croyance au Bien par des affirmations historiques du miracle, n'offusque pas la Raison qui voudrait que l'idée de l'Être ou du Bien reste supérieure, dans son abstraction, aux déterminations sensibles sous lesquelles on risque de l'amoindrir. — Pour-

1. Εστι ἡ πίστις ἐλπιζομένων ὑποστασις πραγμάτων, ἔλεγχος οὐ βλεπομένων. (Ep. Hebr., XI, 1.)

un fils pourrait l'emporter, dans l'Esprit qui crée et nature les choses, sur le Déterminisme des phénomènes ». Abraham eut le génie de « croire »; et croire, c'est affirmer que l'Ordre ne consiste pas dans des répétitions éternelles, mais dans des liaisons pratiques qui n'ont d'autre suite que l'amour, ni d'autre nécessité que de ne pas détruire *ce qui est*, de ne pas changer l'esprit en inconscience, la liberté en servitude, la joie en définitive tristesse [1]. Qu'on examine de près le texte de saint Paul, si énergique; n'est-ce pas bien cette signification de transcendance du moral sur le physique qui est dans la Foi? et quelle autre chose eût pu être comptée à Abraham comme d'une valeur plus grande que toutes les affirmations pratiques de moralité dont une vie peut s'enrichir, sinon l'énergie de ce sentiment du « Bien tout-puissant »? En un mot, la Foi surnaturalise la conscience parce qu'elle l'arrache à toutes ses habitudes de Méthode et de pensée discursive et parce que, dépouillant la Nature de ses lois apparentes et les êtres de leur matière, elle va saisir au fond des choses leur âme de bonté par une intuition qui nous vaut mieux que la connaissance de tout le reste.

Saint Paul ne donne pas au second « Testament », qui succéda à la Religion juive, un autre fondement : faut-il donc s'étonner qu'il ait voulu synthétiser les deux religions par son énergique conception de la Foi, laissant même dans ses écrits de nobles traces de ce libéralisme religieux plus fort que toutes les divisions de race, de culte et de tradition [2]? Croire au Christ, voilà ce qui justifie; non la loi, ni l'abstinence. Or, croire au Christ, c'est s'affirmer à soi-même que le Bien, qui n'apparut jamais plus éminemment qu'en sa personne, est encore plus Dieu que la causalité du Devenir; c'est, de façon précise, ne pas douter que le vrai Dieu par qui tout arrive en ce monde a pu ressusciter le Christ, en tant qu'il fut son aîné d'entre tous les vivants par la bonté et la vérité de son âme [3]. Il n'y a que ceux qui reculent devant cette affirmation « que le Possible, en tant que Pouvoir du Bien, égale l'Infini », qui n'oseront croire au mystère de Jésus.

1. Τί οὖν ἐροῦμεν Ἀβραὰμ τὸν πατέρα ἡμῶν εὑρηκέναι κάτα σάρκα; ἐλπίζευσε δε Ἀβραὰμ τῷ Θεῷ καί ἐλογισθη αὐτῷ εἰς δικαιοσύνην. Πῶς οὖν ἐλογίσθη; διὰ δικαιοσύνην πίστεως· ὅς παρ' ελπίδα ἐπ' ἐλπιδα επίστευσεν· οὐ κατενόησε τὸ ἑαυτοῦ σῶμα ἤδη νενεκρωμένον καὶ τὴν νέκρωσιν τῆς μήτρας Σάῤῥας· διὸ καὶ ελογίσθη αὐτω εἰς δικαιοσύνην. (Ep. Rom., IV, 1, 3, 9, 13, 18, 19, 20, 21.)
2. Οὐκ ἔνι Ἰουδαίος οὐδὲ Ἕλλων· οὐκ ἔνι δοῦλος, οὐδὲ ἐλεύθερος· οὐκ ἔνι ἄρσεν ἢ θῆλυ. Πάντες γὰρ ὑμεῖς εἶς ἐστε έν Χριστῷ Ἰησοῦ. Εἰ δὲ τοῦ Χριστοῦ, ἄρα τοῦ Ἀβραὰμ σπέρμα ἐστὲ, καὶ κατ' επαγγελίαν κληρονόμοι. (Ep. Gal., III, 28-30.)
3. Οὐκ εγράφη δὲ δἰ' αὐτόν μόνον ὅτι ἐλογίσθη αὔτω (εἰς δικαιοσύνην) ἀλλὰ καὶ δι' ἡμας, οἷς μέλλει λογίζεσθαι, τοῖς πιστεύουσιν ἔπι τὸν ἐγείροντα Ἰησοῦν τὸν Κύριον ἡμῶν ἐκ νεκρῶν. (Ep. Rom., IV, 22-24.)

mais de donner le dessus à des intentions privées, qui ne so après tout que des *intérêts*, sur la Fin universelle dont nous pouvons rien savoir, sinon qu'elle l'emporte en bonté sur tout que nous aimons. Ainsi la Foi ne saurait aller à l'encontre de Science, à moins qu'elle ait des motifs d'une évidence encore pl grande que celle des axiomes qui président à la Connaissanc rationnelle. La foi, en effet, n'est pas absolument exempte d méthode : elle se fonde elle aussi sur des axiomes qu'il ne fau jamais perdre de vue, au premier rang desquels il faut compte celui-ci : « qu'il n'y a pas d'autre absolu en nous que la Liberté » Or, quand nous dévions de la science nous tombons dans l'erreur mais quand la Foi s'écarte de sa voie propre et perd de vue se axiomes elle ne peut que nous entraîner dans le péché. Il y aura quelque chose de plus grave dans cette proposition : « le Miracle n *doit* pas arriver », que dans celle-ci : « le Miracle ne *peut* pas arriver Or nous verrons plus tard ce qu'il faut penser des raisons moral du Miracle.

V

Nous n'essaierons pas ici de justifier l'excessivité par laquelle Désir humain se transforme en religion, c'est-à-dire en sentime de « grâce » et de « miracle », ni de la révoquer en doute. Po achever cette première étude sur les rapports de la Grâce et de Nature, il faut s'arrêter à la conclusion préparée par tout ce q nous avons déjà dit « qu'il n'y a point là dualisme d'Ordres », ma rien que Transcendance, la plus remarquable, si l'on veut, q puisse entrer dans notre esprit sans en violer l'essentiel unité.

Psychologiquement et selon l'acception la plus générale, l'Ord consiste dans l'aperception d'un rapport qui ne fait que se répét identiquement entre des termes différents, aussi nombreux que l' voudra : ainsi les choses aperçues dans leur rapport de coexisten forment l'Ordre appelé « Espace »; aperçues dans leur rapport succession, elles forment l'Ordre du « Temps »; aperçues dans le rapport de finalité, elles forment l'Ordre de la « Nature ». Ce q l'on a appelé « Mécanisme » ne constitue pas un Ordre spéci car il n'y a point là une aperception distincte de celles que no venons de nommer pour unir toutes choses dans notre co science.

Certes, la finalité est un sentiment plus intérieur encore que ntiment d'étendue et de durée et nous nous retrouvons enco

plus nous-même dans ce fond d'activité signifié par le mot « Nature » que sous les formes de la représentation mathématique : et pourquoi donc reculer devant cette conséquence que « penser les choses c'est les tirer à soi » et que « l'on n'arriverait jamais par voie de représentation mathématique à retirer quoi que ce soit du néant »? Il y a des « purs » de l'Intellectualisme qui crient à l'anthropomorphisme dès qu'on veut donner quelque priorité à l'Acte sur l'Être, à la Volonté sur l'Entendement : mais on se demande de quoi ils se sont donc épris et s'ils ont vu, plus profondément que l'obscur Besoin, quelque loi qui domine la conscience et quelque intuition où elle s'amorce. Sans doute les réactions élémentaires par où la vie, pour nous, commence ne sont d'abord qu'indistinctes et rien que sensations confuses; mais cette confusion même ne nous avertit-elle pas de la priorité du vouloir sur le voir? La Réflexion, qui vient plus tard éclaircir les sensations, ne s'oppose à elles que comme une initiative plus grande et comme une intervention plus directe de l'autonomie divine?

Qu'au-dessus de notre pensée réfléchie il y ait d'autres interventions de la Volonté et qu'elle se fasse jour dans des états d'intériorité et d'autonomie aussi avancés par rapport à nous que nous le sommes par rapport aux bêtes, c'est la question même du « surnaturel » que nous venons d'ébaucher et qu'il faudra reprendre sous le titre nouveau de « Liberté ». En nous bornant ici à l'idée de Nature, nul ne voudra nier, mais nul n'essaiera aussi de prouver que l'activité naturante s'étende à des œuvres encore plus vives que celles de la conscience humaine et que l'Esprit se reconstitue, par delà ce monde de notre expérience, dans une intégration plus large et plus sûre que ce que nous nommons présentement « mémoire, entendement, etc. ». Toutefois à ceux qui le croiraient de foi il est interdit, au nom même de la conservation de ce que nous possédons en nous de raison et de moralité, de parler là d'Ordre « nouveau » ou d'opposer *essentiellement* ces réserves inconnues de Bonheur à ce qui nous en échoit présentement. Si la Grâce ne faisait suite à la Nature, ni dans le Temps, ni par cette large unité du « Progrès » qui identifie toutes choses dans notre pensée, ce serait donc que tout recommence absolument au delà de la Nature et que de notre existence présente rien n'est assez bon pour rester sûrement après la mort? Ne serions-nous pas conduits par cette idée fanatique de la Grâce à ne plus croire qu'au néant et ne faudrait-il pas lui préférer la foi positiviste au Progrès impersonnel, indéfini?

La Foi religieuse, à moins de se détruire elle-même, ne doit

affirmer dans son audace d'optimisme que la transcendance, c'est-à-dire un changement dans les conditions de la Pensée de la Vie, qui s'accorde avec cette loi de « progrès continu » qu'il faut regarder comme le vrai principe naturant des choses. Certes, dans ces limites, qui voudrait s'opposer, rien que par mauvaise humeur et sans motif d'aucune sorte, aux chimères si habilement forgées par un Leibniz sur la vie future? Que notre moi, qui s'approprie dans les conditions actuelles du Déterminisme des éléments matériels (dont après tout la définition nous manque), rencontre au moment de la mort d'autres éléments et d'autres conditions pour se former comme un résumé organique de ses expériences acquises; que notre caractère, ce résidu moral de la vie, se survive dans cet organisme nouveau; et qu'enfin la cité mystique de la Grâce s'édifie de tous ces êtres qui restent « nôtres » par identité d'origine et par amour : il n'y a là, si l'on veut, qu'un rêve philosophique; mais notre Raison, pourtant, s'y reconnait encore. N'usant de pareilles imaginations qu'à titre de divertissement ou bien pour repousser moralement les visions mortelles du désespoir, notre Raison doit se poser, *elle-même*, non ces fictions, au-dessus de ce qu'on a appelé ambitieusement « Mécanisme universel ».

La Raison, en effet, n'admet point sincèrement que la Nature n'ait une « fin » qu'au sens négatif de ce mot, c'est-à-dire qu'elle se hâte vers l'oubli et nous entraîne avec tout le reste dans l'inconscience éternelle; mais elle croit de foi humaine que la Nature est un « Ordre » et qu'elle a donc une « fin » au sens positif. L'idée de Fin, sans doute, appelle celle d'Absolu; et, comme la « fin absolue » ne peut entrer effectivement dans notre conscience, nous ne concevons pas autrement la finalité des choses qu'à titre d'hypothèse nécessaire, comme nous admettons l'Un au-dessus du multiple, l'Acte pur avant le mouvement : aussi le nom de « sentiment » nous semble-t-il préférable à celui d'« idée » pour désigner aussi bien la Nature que la Grâce. La Nature n'a pas besoin, pour être l'Ordre que nous *sentons* invinciblement, d'aboutir à un état d'immobilité contraire au Devenir : rien ne nous empêche de croire que la Transcendance s'accomplit au sein même de la Nature et que la conscience se survit là même avec toutes ses acquisitions substantielles. Le Ciel n'est pas un autre Ordre que la Nature, mais un état où les choses atteignent leur fin naturelle et s'y absor-

du moi empirique, que nous craignons tant, ne doit
ı nous ce sentiment de « Grâce » qui est le fond solide
:e religieuse. Il suffit, mais il faut que la Raison sur-

vive à notre ruine organique avec tout ce que nous avons pu y ajouter d'éternel, c'est-à-dire *à la fois bon et nouveau* : c'est cette foi au Bien et à la non-régression de l'Être qui nous promet la vie dans l'Infini. Pour s'assurer de ne pas mourir, il suffit d'avoir créé quelque chose : or nous verrons qu'il n'y a « création », pour nous, qu'au dedans de nous-même et par des affirmations solides de Liberté.

E. RÉCÉJAC.

(*La fin prochainement*).

LA MÉTHODE DÉDUCTIVE EN BIOLOGIE

(*Suite et fin*[1].)

III. — BIOLOGIE GÉNÉRALE DE LA REPRODUCTION.

Après avoir étudié la biologie générale de l'être, il faudrait étudier celle de l'espèce ; mais il suffit d'observer un instant la nature pour apprendre que les nombreux individus qui composent actuellement les espèces, proviennent d'autres individus antérieurs par le phénomène de la reproduction. L'étude de la reproduction constitue donc la transition normale entre la biologie de l'être et celle de l'espèce.

Tout le monde a observé des cas de reproduction dans le règne animal et dans le règne végétal. Il suffit d'avoir fait un peu de jardinage pour savoir que beaucoup de plants se multiplient par *boutures*. Pour reproduire les pommes de terre en particulier, on coupe certains morceaux de la plante, les tubercules, et on les enfouit : et c'est comme cela que les pommes de terre se conservent depuis qu'elles ont été adoptées en Europe pour la consommation.

Chez les animaux, et surtout chez les animaux inférieurs, on constate des phénomènes qui correspondent exactement au bouturage des végétaux. Nous avons déjà vu qu'il suffit de couper une hydre en plusieurs morceaux pour que chaque morceau redonne une hydre complète, et nous savons que ce phénomène de *régénération* s'est manifesté à nous comme une conséquence de la propriété générale chez les êtres vivants, de l'existence d'un rapport entre la forme spécifique et la composition chimique.

Un mode de reproduction analogue à celui du bouturage est celui de la multiplication au moyen de cellules spéciales. Chacune de ces cellules, spore, œuf parthénogénétique, représente une bouture réduite à son minimum de volume et jouissant néanmoins de la faculté de se développer dans un milieu approprié. Il est bien certain que l'explication du bouturage sera donc appropriée également à la multiplication par spores.

1. Voir le numéro précédent de la *Revue*.

Il se présente une autre complication dans la reproduction normale des animaux et des plantes en général, dans la reproduction par *œufs fécondés* ou par *graines*; c'est que, dans ce mode de reproduction, la cellule unique qui est le point de départ de l'animal ou de la plantule provient de la fusion de *deux* cellules dont chacune était, pour son compte, incapable de développement. La formation de ces deux cellules primitives et leur fusion dans l'acte de la fécondation constituent les phénomènes de *sexualité*. Mais, l'œuf fécondé qui résulte de cet acte sexuel se développe pour donner un être nouveau, d'une manière *qui ne diffère pas essentiellement* de celle dont se développent les spores ou les œufs parthénogénétiques. Donc, pour étudier l'essence même du phénomène de la reproduction, il faut d'abord l'étudier dans les cas plus simples où il n'y a pas sexualité. Si nous comprenons comment un œuf parthénogénétique donne naissance à un puceron, nous comprendrons de même comment cela est possible pour un œuf fécondé, mais nous réserverons pour une étude ultérieure, la complication due à la sexualité.

On donne le nom d'*Hérédité* à cette particularité fondamentale qui se manifeste dans la multiplication des êtres vivants et qui fait que cette multiplication mérite le nom de reproduction. Cette particularité a de tout temps paru très mystérieuse et l'on a invoqué pour l'expliquer des propriétés spéciales de certaines cellules spéciales. En réalité, l'hérédité est aussi générale que la vie; partout où il y a vie, il y a hérédité. Il est donc logique d'essayer d'expliquer l'hérédité *de la même manière que la vie.*

Nous avons commencé la biologie par l'étude des êtres unicellulaires; nous avons ensuite été conduits à la notion d'êtres pluricellulaires, par la considération de la multiplication d'une cellule dont les bipartitions successives donnent naissance à des éléments qui restent agglomérés entre eux. Donc, puisque nous n'avons conçu les êtres supérieurs que comme des agglomérations dérivant d'une simple cellule, nous n'aurons pas à nous étonner de ce qui étonne le plus dans l'hérédité, savoir, que l'homme ou le ver de terre se reproduit par une simple cellule. Un premier œuf ayant donné l'homme, il est naturel, s'il paraît dans l'homme un œuf identique au premier, que ce second œuf, dans des conditions convenables donne à son tour un homme nouveau.

Nous aurons donc à étudier : 1° Comment un œuf, simple cellule, sans aucune complication apparente de structure, donne-t-il naissance à une agglomération cellulaire aussi admirablement coordonnée qu'un animal supérieur ou un homme? C'est le problème de *l'évolution individuelle*, et ce problème est le même, que l'œuf pro-

vienne d'une fécondation ou soit primitivement une cellule simple et complète. 2° Comment, dans cet assemblage de tissus divers qui constitue l'animal adulte, peut-il se produire une ou plusieurs cellules identiques à la cellule initiale de laquelle cet animal est lui-même provenu? C'est le problème de l'hérédité; il est plus simple à traiter dans le cas de la génération agame que dans celui de la génération sexuelle.

Au cours d'une première approximation, nous avons déjà vu grossièrement comment une simple cellule pouvait donner naissance à une agglomération complexe et nous en avons déduit certaines lois intéressantes; il faut maintenant reprendre avec plus de soin cette histoire de l'évolution individuelle en introduisant, pour nous guider au milieu des variations si complexes des éléments histologiques provenus de l'œuf, l'admirable principe de la sélection naturelle. Nous établirons ainsi, entre les êtres unicellulaires et les animaux supérieurs, une relation beaucoup plus étroite que la première et nous trouverons le moyen, par l'application de la méthode de la navette, de pénétrer plus profondément dans la connaissance de la nature intime des êtres vivants.

Pour tous les êtres unicellulaires que nous savons cultiver aujourd'hui, en liberté, dans des bouillons purs, nous sommes sûrs qu'il existe certaines conditions dans lesquelles la multiplication cellulaire a lieu sans aucun changement de propriétés, autrement dit que, dans ces conditions très précises, toutes les cellules dérivant d'une cellule initiale sont *rigoureusement identiques à la première*. C'est là le phénomène d'assimilation débarrassé de toute complication étrangère[1]; c'est le seul que nous puissions définir d'une manière précise et c'est par lui que nous sommes forcés, sous peine d'imprécision, de définir la vie élémentaire, même chez des êtres qui ne nous le présentent jamais sans complication superposée. Je ne saurais trop insister sur cette remarque qui est la base de toute la Biologie.

Traduisons ce phénomène dans le langage courant : La vie élémentaire, manifestée sans complication étrangère, se traduit par *l'hérédité absolue*, puisque tous les descendants d'une cellule initiale ont, si aucune cause de trouble n'intervient, reçu exactement en héritage les propriétés rigoureuses de l'ancêtre.

1. Je ne considère pas comme une complication étrangère le phénomène morphologique de division cellulaire qui accompagne toujours l'assimilation, mais laisse intact ce phénomène en tant que phénomène chimique. Je veux parler seulement des complications qui sont susceptibles de masquer la vraie nature chimique de l'assimilation.

Nous sommes donc amenés à considérer *vie élémentaire manifestée* et *hérédité absolue* comme des choses *inséparables*, et cela est encore plus vrai que nous n'aurions pu le croire d'abord puisque, nous l'avons vu précédement, les *complications étrangères* dont je viens de parler sont, en réalité, des phénomènes *non vitaux*, des manifestations des propriétés des substances vivantes dans des circonstances où ces substances vivantes se comportent comme des substances brutes; en un mot, ces complications étrangères sont des phénomènes de *destruction moléculaire*, c'est-à-dire le contre-pied du phénomène d'assimilation.

D'où nous pouvons conclure que, si les phénomènes purement vitaux se manifestaient continuellement dans la nature, sans l'intervention des causes destructives étrangères à la vie, l'hérédité absolue serait la règle; il n'y aurait pas de *variation*.

Mais il est facile de voir que cela est impossible; par suite même de la vie élémentaire manifestée dans toute sa pureté, les conditions réalisées dans les milieux où se poursuit cette vie élémentaire *changent*. Je ne m'étends pas ici sur cette question que j'ai développée ailleurs. Dans la nature, la vie élémentaire manifestée ou *condition n° 1* alterne toujours avec des phénomènes de destruction ou de *condition n° 2*; le plus souvent même, il y a superposition de la condition n° 1 et de condition n° 2, c'est-à-dire que des facteurs étrangers interviennent pour détruire partiellement les substances vivantes au fur et à mesure qu'elles se produisent. Il en résulte, comme nous l'avons vu précédemment, d'incessantes *variations quantitatives*.

Ces variations quantitatives se produisent en particulier au cours de l'évolution individuelle d'un métazoaire et c'est à elles que nous devons de voir se former ici un muscle, là un cartilage, là un nerf, quoique tous ces éléments histologiques si différents, descendent en droite ligne, par bipartitions successives, d'un ancêtre commun, l'œuf.

Étant donnée la complexité inouïe qui résulte de ces variations, le problème de l'évolution individuelle est loin d'être simple. On comprend cependant que si un œuf, se développant dans des conditions données, a donné un poulet, un autre œuf identique, se développant dans des conditions identiques donne également un poulet, car, avec le même point de départ et les mêmes conditions d'expérience, il est naturel que toutes les mêmes vicissitudes, si étonnamment complexes qu'elles soient, se reproduisent dans le même ordre et comme conséquence naturelle les unes des autres. Si donc nous comprenons comment un œuf identique à l'œuf initial peut se pro-

t. le problème de l'hérédité ne nous paraî
; le problème de l'évolution individuelle
le mystère. Comment, d'un œuf qui n'a
ute, et par une série de variations désord
rablement coordonné que le poulet peut
ut-il exister dans la nature un corps doué
e quelque chose qui dirige la productio
veilleuse ?

ment, grâce à la *sélection naturelle*, les va
onnées ; ou plutôt, si elles sont désord
oint de vue du résultat obtenu, comme
llement dirigées en vue d'un but déter
tat qui, merveilleusement expliqué par l
avec un raisonnement d'une simplicité ext
nt d'avoir seulement changé le nom de l
remplacée par *sélection naturelle*, pour pl

souvent ailleurs[1] de l'admirable principe de l
pas y revenir ici. D'ailleurs, son auteur n'a
appliquer aux éléments histologiques au cours de
et j'ai montré que, s'il avait eu l'idée de le
doute devenu Lamarckien. La *sélection naturelle*
et, sans aucun développement, nous allo
son rôle dans l'évolution de l'individu.

de bipartitions qui conduit de l'œuf à l'adulte est
d'une suite très complexe de variations quantitati
quantitatives ne sont pas livrées au hasard ; elle
instant, déterminées par les conditions réalisées en
l'agglomération cellulaire provenant de l'œuf, et ce
de deux natures : d'abord, les conditions extéri
conditions qui, dans le cas des animaux supérieu
à varier peu, sans quoi l'embryon mourrait ; ens
intérieures : ces dernières conditions dépendent à
la structure générale de l'agglomération au momen
la structure générale de l'agglomération à ce
résulte de ce qu'elle était un moment auparavant et
en remontant jusqu'à l'œuf. Ce sont donc les propri
qui, dans des conditions extérieures données, dirigent
phénomènes du développement.

conditions extérieures constituent ce qu'on appelle l'é

1. Lamarckiens et Darwiniens, Paris, Alcan, 1900.

au sens large; les propriétés de l'œuf, ce qu'on appelle l'hérédité. Le développement est donc le résultat de l'hérédité et de l'éducation; si l'éducation est constante pour tous les êtres d'une espèce (incubation normale des œufs de poule par exemple), c'est donc l'hérédité seule qui peut être considérée comme dirigeant le développement et comme produisant les différences individuelles.

Est-ce à dire pour cela que cette admirable coordination du poussin soit une conséquence *directe* des propriétés de l'œuf de poule, que chaque complication du mécanisme du poussin soit en quelque sorte prévue dans l'œuf, et se produise du premier coup, sans tâtonnement? Cela est possible assurément, nous verrons même que les phénomènes du développement doivent être considérés dans quelques cas comme absolument continus, et comme ne présentant jamais de production inutile appelée à disparaître; mais si cela est ainsi actuellement, aujourd'hui que *l'hérédité s'est de plus en plus précisée* au cours d'une grande suite de générations, nous avons le droit d'admettre, pour comprendre comment s'est réalisée cette chose merveilleuse, qu'il n'en a pas été de même de tout temps et qu'il a pu se présenter autrefois, dans l'évolution individuelle de certaines espèces, des sortes de tâtonnements, des adaptations successives avec destruction de parties préexistantes, un peu comme cela a lieu aujourd'hui pour les espèces qui présentent des métamorphoses.

C'est la sélection naturelle qui va nous faire comprendre cela. Supposons une espèce en voie de progrès, c'est-à-dire dont l'hérédité détermine seulement en partie l'évolution individuelle, certains perfectionnements de la constitution de l'être étant encore dus à l'action directe des conditions de milieu; supposons même une espèce dont l'hérédité est encore assez rudimentaire pour que l'éducation ait une énorme influence dans l'évolution individuelle[1]. Qu'arrivera-t-il? La coordination de l'adulte[2] n'étant pas complètement *prévue* dans l'hérédité, il se formera, au cours de l'évolution individuelle, un grand nombre d'éléments inutiles à cette coordination; les variations successives des éléments histologiques issus de l'œuf seront tout à fait désordonnées, *mais l'ordre s'établira naturellement.*

En effet, cette évolution individuelle, cette série de bipartitions

1. Autrement dit, une espèce qui, s'étant développée jusque-là dans des conditions données, est amenée à se développer dans des conditions nouvelles; l'éducation joue ainsi un rôle bien plus considérable.

2. J'entends la coordination nécessaire pour assurer le renouvellement du milieu intérieur dans les conditions spéciales où nous nous plaçons et où l'éducation a une importance primordiale.

accompagnées de variations, qu'est-ce, sinon le résultat de la vie élémentaire manifestée des éléments histologiques; mais cette vie élémentaire manifestée des éléments histologiques ne peut se continuer qu'autant que la coordination de l'ensemble de l'agglomération assure le renouvellement du milieu intérieur; si donc il se produit des éléments inutiles ou nuisibles à cette coordination, de deux choses l'une :

Ou bien la coordination sera détruite, la vie cessera et l'évolution individuelle aussi; tous les éléments histologiques seront condamnés à la mort élémentaire, c'est ce qui arrive très souvent; il ne faut pas croire que, dans la nature, tous les œufs viennent à bien quand ils se développent dans des conditions nouvelles pour l'espèce;

Ou bien, le renouvellement du milieu intérieur s'effectuera néanmoins, par le moyen de l'activité des éléments coordonnés et alors les autres éléments, ceux qui sont inutiles ou nuisibles à la coordination, seront éliminés naturellement par la sélection naturelle, de sorte qu'au bout d'un assez grand nombre des générations passées dans les mêmes conditions de milieu, ces éliminations se répétant constamment de la même manière finiront par être réglées par une hérédité de plus en plus précise, ainsi que nous le verrons lors de l'étude de l'hérédité des caractères acquis.

A une évolution se faisant *par tâtonnements* avec adaptation progressive à des conditions nouvelles, succédera, *à la longue*, une évolution parfaitement précise et adaptée *d'avance* à ces conditions. Et ceci se continuera jusqu'à ce qu'un nouveau changement dans les conditions de milieu entraîne la nécessité d'une modification nouvelle dans la coordination, modification nouvelle qui deviendra héréditaire à la longue, et ainsi de suite...

On peut énoncer d'une autre manière le rôle de la sélection naturelle entre les tissus au cours du développement dans des conditions nouvelles pour l'espèce. J'ai exposé ce raisonnement ailleurs et je n'y reviens pas; il conduit par une nouvelle méthode à la loi d'assimilation fonctionnelle. (Voir *Lamarckiens et Darwiniens.*)

*
* *

Ces raisonnements rapides nous permettent de concevoir déjà comment l'évolution individuelle est, chez les espèces bien adaptées, presque complètement *dirigée* par l'hérédité, c'est-à-dire par l'ensemble des propriétés de l'œuf. Mais ce n'est là que la première partie du problème; nous avons maintenant à nous préoccuper de ce qui

constitue l'hérédité proprement dite, savoir le fait que, dans un être pluricellulaire provenant d'un œuf, il se produit un ou plusieurs éléments *identiques* à l'œuf duquel est provenu l'être considéré lui-même. Cette question paraît fort compliquée au premier abord, car les variations quantitatives qui conduisent aux divers tissus semblent absolument désordonnées ou, du moins, ne paraissent réglées par la sélection naturelle qu'au point de vue de la coordination qui assure le renouvellement du milieu intérieur de l'être.

Nous avons été amenés précédemment à considérer les propriétés des êtres d'une espèce en général et des cellules initiales de ces êtres en particulier, comme pouvant se représenter par des coefficients quantitatifs, dont une série caractérise *complètement* un individu de l'espèce donnée. Nous devons donc concevoir le problème de l'hérédité de la manière suivante : Peut-il se former, doit-il se former naturellement, dans un être provenant d'une cellule caractérisée par des coefficients donnés, une ou plusieurs cellules ayant exactement la même série de coefficients que la cellule initiale de l'être? Il est évident en effet que, si cela a lieu, chacune de ces cellules, isolée du corps de l'être et placée dans des conditions convenables, reproduira un être identique au premier.

On peut concevoir de diverses manières l'existence d'une ou de plusieurs cellules identiques à la cellule initiale, dans le corps d'un être vivant. Premièrement, il peut n'y avoir eu dans le développement de l'être aucune variation quantitative, mais seulement des variations apparentes ou variations purement morphologiques; alors n'importe quelle cellule détachée du corps de l'être reproduira l'être tout entier. Il est évident que si cela a lieu ce n'est pas chez les êtres supérieurs dans lesquels les différents tissus se distinguent nettement par des caractères qui ne sont pas seulement morphologiques.

Deuxièmement, on peut se demander si, parmi toutes ces cellules résultant de bipartitions successives et soumises à des variations désordonnées, quelques-unes ne sont pas *miraculeusement* respectées par la variation au point de se multiplier telles quelles au milieu des tissus différenciés et d'arriver ainsi à constituer des éléments reproducteurs identiques à l'élément initial.

Ceci est, indépendamment des particules représentatives, la théorie de la continuité du plasma germinatif de Weissmann.

Il est évident que cette conservation de cellules intactes au milieu des cellules variables aurait quelque chose de miraculeux; on ne l'explique d'ailleurs, quand on l'admet, que par un raisonnement téléologique qui suppose une providence désireuse d'assurer la

reproduction ; nous ne nous y arrêtons donc pas, d'autant plus que les faits ne vérifient pas cette hypothèse.

Troisièmement, on peut considérer tous les éléments du corps comme subissant des variations et admettre que, ensuite, quelques-uns de ces éléments, se trouvant placés dans des circonstances spéciales, retournent au type de l'élément initial sous l'influence de conditions locales. C'est cette troisième hypothèse qu'il faut examiner avec soin.

Elle paraît au premier abord bien peu vraisemblable. Les coefficients caractéristiques d'une cellule sont quelque chose d'éminemment délicat et précis. Songez donc qu'il y a des différences quantitatives entre les œufs de deux poules différentes et que ces différences quantitatives doivent représenter les différences qui existent entre les deux poules elles-mêmes ! Et cependant, nous voyons bien que les poules peuvent transmettre héréditairement à leurs petits leurs qualités individuelles, quoique les tissus de la poule soient éminemment différenciés. Comment se fait-il, si des variations quantitatives sont intervenues dans toutes les lignées cellulaires au point de fabriquer des muscles, des nerfs, etc., que dans un endroit spécial de l'organisme il puisse se produire naturellement un élément ayant de nouveau exactement les coefficients de la cellule initiale ?

Si nous nous en tenions à l'étude de la poule, nous aurions bien des chances de ne pas nous tirer de ce pas difficile ; commençons par des cas plus simples :

Les *Bégonias* sont des plantes bien connues de tous ceux qui s'occupent de jardinage ; elles sont célèbres surtout par leur grande aptitude à la reproduction par bouturage. Un jardinier habile peut multiplier à volonté ses bégonias en se contentant de mettre sur de bon terreau, dans de bonnes conditions, de petits morceaux de feuilles d'une de ces plantes.

Or, les boutures ainsi faites avec de petits amas de cellules pris en un point quelconque d'un bégonia ont la propriété non seulement de reproduire un bégonia, mais encore de reproduire un bégonia *identique*, comme qualités individuelles, à celui qui a fourni le petit morceau de feuille. Autrement dit, le nouveau bégonia obtenu aura les mêmes coefficients caractéristiques que celui duquel il provient. Et cependant, le premier pouvait être venu d'un œuf, le second est venu d'une ou de plusieurs cellules *différentes* de l'œuf. N'y a-t-il pas là quelque chose de contradictoire avec notre conception des coefficients quantitatifs déterminant l'individu ? Une analyse superficielle pourrait le faire croire, mais

en y réfléchissant bien on trouve dans cette apparente contradiction une idée neuve et intéressante.

Nous avons déjà été amenés précédemment à concevoir l'*unité spécifique* d'un être, c'est-à-dire à nous rendre compte que, malgré les différences considérables existant entre les tissus, tous les tissus d'un cochon sont de l'espèce cochon.

Nous sommes conduits maintenant à quelque chose de plus précis; non seulement tous les tissus du bégonia sont de l'espèce bégonia, mais encore, dans toute l'étendue de la plante, ils portent la *caractéristique individuelle*, caractéristique qu'ils manifestent en se montrant capables de reproduire un bégonia identique à celui auquel ils appartiennent.

Il y a donc *quelque chose de commun* à tous les éléments si divers d'un bégonia, et ce quelque chose de commun est précisément ce qui nous a permis de parler, assez confusément d'abord, du rapport de la composition qualitative à la forme spécifique, puis plus précisément ensuite du rapport de la composition quantitative à la forme individuelle.

Ceci, nous le constatons expressément chez le bégonia; nous pourrions dire la même chose pour l'hydre et pour tous les animaux inférieurs qui se reproduisent par petites boutures; mais nous ne saurions le constater chez le poulet, chez le chien ou chez l'homme car jamais, avec un morceau de poulet on n'a pu reproduire un poulet. C'est donc en introduisant une hypothèse, qu'il faudra vérifier ultérieurement, que nous admettons l'existence de quelque chose de commun à tous les éléments histologiques d'un poulet, de quelque chose qui caractérise tous les éléments histologiques d'un poulet par rapport aux éléments correspondants de n'importe quel autre poulet. Ce quelque chose de commun, nous l'appellerons le *patrimoine héréditaire* des éléments histologiques d'un même individu.

Nous pouvons remarquer immédiatement que l'existence de ce patrimoine héréditaire a, en même temps, quelque chose de prévu et quelque chose d'imprévu. En effet, tous les éléments histologiques d'un même être dérivant, par bipartitions successives, d'un même œuf, il est naturel qu'ils aient en commun quelque chose qui manque aux éléments histologiques composant un autre être et dérivant *d'un autre œuf*. Mais d'autre part aussi, puisque c'est par *variations quantitatives* que les éléments histologiques arrivent à différer les uns des autres, on peut se demander comment ces *variations quantitatives* respectent un *caractère quantitatif* qui reste commun à tant d'éléments divers.

Ceci paraît au premier abord paradoxal et nous voyons déjà combien nous avons eu raison de laisser dans le vague la détermination des éléments mensurables que représentent nos coefficients quantitatifs, puisque, dès à présent, nous concevons qu'il peut se produire au moins deux espèces de variations quantitatives, indépendantes l'une de l'autre, la *variation individu* qui différencie un individu de son voisin et la *variation tissu* qui différencie les divers tissus d'un même individu et leur laisse en commun le caractère individuel.

L'étude de l'hérédité des caractères acquis nous permettra de préciser cette notion et de montrer, en même temps, le bien fondé de notre hypothèse, mais nous pouvons déjà concevoir comment il se fait que le caractère quantitatif individuel reste commun à tous les éléments histologiques, malgré leurs différences. Nous avons vu, en effet, comment la sélection naturelle, guidée par la nécessité de la coordination (sous peine de mort), adapte chaque tissu à sa fonction au cours de l'évolution individuelle, et ne laisse subsister qu'un muscle là où il faut un muscle, qu'un nerf là où un nerf est utile au renouvellement du milieu intérieur. Ne pouvons-nous pas, quoique plus vaguement d'abord, considérer aussi comme une cause de sélection naturelle le rapport de la forme individuelle à la composition chimique? Autrement dit, puisque telle composition chimique entraîne fatalement telle forme d'équilibre, ne pouvons-nous pas concevoir que, réciproquement, telle forme d'équilibre du corps entraîne la nécessité de telle particularité de composition chimique, dans tous les éléments qui la constituent et que ce *patrimoine héréditaire* commun à tous les éléments du corps soit précisément la condition d'adaptation à la vie dans ce corps? On concevrait alors que la sélection naturelle fît impitoyablement disparaître tout élément qui, par suite d'une variation dans le patrimoine héréditaire, ne serait plus adapté à la vie dans le corps considéré. La sélection naturelle entretiendrait donc l'unité de composition dans l'individu. Ceci, nous le pressentons seulement maintenant; l'étude de l'hérédité des caractères acquis nous permettra d'approfondir cette manière de voir.

Avec l'hypothèse à laquelle nous venons d'être conduits, la question fondamentale de l'hérédité est bien facile à résoudre. Dans un bégonia, quoiqu'il y ait des éléments reproducteurs spécialisés, un morceau quelconque d'une feuille est capable de reproduire le bégonia. Qu'est-ce que cela veut dire? Il y a là deux choses distinctes : d'abord, la propriété qu'a ce morceau de feuille, en vertu de son patrimoine héréditaire, de ne pouvoir faire partie que d'une agglomération cellulaire ayant la forme et les caractères du bégonia

dité des caractères acquis va nous paraître toute simple. D'a
qu'est-ce qu'un caractère acquis? C'est quelque chose qui
l'organisme, n'était pas prévu par l'hérédité; c'est une modi
de l'organisme causée par l'influence directe des conditio
rieures. Il est bien évident *a priori*, que tous ces caractère
pas acquis aussi profondément par l'organisme; les uns so
gers, ce sont des caractères apparents, n'entraînant aucu
cation réelle dans la structure de l'être et disparaissant a
disparaît la cause extérieure qui les avait déterminés. T
bure du dos d'un homme sous un faix; elle disparaît
Ces caractères ne sont donc pas, à proprement parle
tères *acquis*. Il faut réserver ce nom de caractères acq
fications *définitives*, à celles qui ne disparaissent pa
qui les a produites. C'est seulement pour ces caract
acquis que se pose la question de savoir s'ils sont su
transmis héréditairement.

Même dans ces caractères réellement acquis, il y
tion à faire; tous les caractères ne sont pas acqu
en ce sens qu'il peut y avoir des caractères locau
généraux. Et cette dernière affirmation semble
cord avec ce que nous avons dit plus haut, à pr
phoses, par exemple, à savoir que l'organism
que des modifications d'ensemble; mais la cont
parente.

Supposons, en effet, que nous coupions un
Suivant l'espèce à laquelle appartient le su
mènes consécutifs à la mutilation seront diff

Si l'animal est un triton, par exemple, la p
et nous verrons ainsi que le *caractère* ré
n'est pas *acquis*, puisqu'il disparaît pa
membre coupé, dès que l'équilibre total d
se rétablir.

Si l'animal est un homme, au contraire,
sera pas. Faudra-t-il en conclure que le
ment différent dans les deux cas? Nous a
rences qui existent entre les diverses es
vue de la régénération des membres,
squelette dans ces diverses espèces. Si
le triton, cela prouve que, malgré l'ex
qui semble *fixer* la forme de l'organi
saurait être une forme d'équilibre d
forme normale, absolument comme s

squelette ne joue qu'un rôle secondaire dans la conservation de la forme du corps; il est sous la dépendance de cette forme plutôt qu'elle n'est sous la sienne. Chez l'homme, au contraire, la forme de *manchot* est une forme d'équilibre possible et durable. Pourquoi? Croyez-vous que, brusquement, par l'ablation du bras, il se fait une modification générale de l'organisme, telle que tous les éléments histologiques du corps aient pris un nouveau *patrimoine héréditaire* correspondant à cette forme de manchot? Croyez-vous qu'il y ait dans tout le corps un nouveau caractère chimique qui rende *fatale* cette forme d'équilibre désymétrique?

N'est-il pas bien plus vraisemblable d'admettre que le squelette[1] résistant et non plastique est lui-même, chez l'adulte, une des causes efficientes de la forme totale du corps et que les parties molles, quoique guidées elles-mêmes dans leur morphologie par leur patrimoine héréditaire, n'en épousent pas moins, d'assez près, la forme du squelette qui leur sert de charpente?

Si vous faites une bulle de savon, elle sera sphérique dans l'air libre et se déformera au contact d'un grillage solide (expériences de Plateau), dont elle épousera plus ou moins la forme quoique conservant sa propriété d'être sphérique si on la dégageait de ce squelette.

Eh bien, l'homme correspond à une bulle adaptée à un grillage donné; si on modifie le grillage, la forme de la bulle change; si on coupe le bras à l'homme, on lui enlève un peu de son squelette et la forme de l'homme change.

Il pourrait donc y avoir chez l'homme un caractère acquis réellement local? Pas le moins du monde, si l'on y réfléchit bien, et la comparaison précédente avec les bulles à grillage de Plateau, nous fait précisément comprendre que *le squelette doit être considéré comme quelque chose d'étranger à l'homme*, comme le grillage est étranger à la bulle. Si donc la propriété d'être manchot est un caractère local, ce n'est pas un caractère acquis au sens que nous avons défini plus haut. Nous appelions en effet caractère acquis un caractère réalisé par l'influence directe d'une cause *étrangère à l'homme* et persistant après que cette cause a cessé d'agir; or, dans l'homme manchot, la cause de la mutilation *persiste*; c'est l'ablation du squelette du bras. On ne peut donc pas dire qu'en devenant manchot, l'homme a *acquis* un caractère local.

Et même, nous voyons aisément que nous ne pouvons plus con-

1. J'entends naturellement par squelette toutes les parties résistantes formées de substances non vivantes, tant dans les os que les tendons, membranes, etc.

cevoir qu'un caractère acquis soit *local*; il peut y avoir des causes locales de modifications morphologiques, mais les modifications locales ne peuvent persister, en dehors de l'influence de ces causes locales, qu'autant qu'elles ont entraîné une modification *générale* de l'organisme, modification générale telle que, la cause locale disparaissant, la forme d'équilibre de l'organisme conserve la modification locale réalisée précédemment.

Autrement dit, étant donnée l'idée que nous nous sommes faite du rapport de la forme individuelle à la composition chimique, c'est-à-dire au *patrimoine héréditaire*, nous ne pouvons plus concevoir qu'un caractère soit réellement acquis s'il n'est pas inscrit dans le patrimoine héréditaire. Et cette série de raisonnements ne nous prouve pas qu'il puisse se produire, dans la nature, une réelle acquisition des caractères par un organisme; elle nous prouve seulement que, si un organisme acquiert réellement un caractère, au sens que nous avons défini plus haut, ce caractère sera par là même inscrit dans le patrimoine héréditaire et sera, par conséquent, transmissible aux descendants de l'organisme en question.

Il est bien certain que nous pourrons toujours nous tromper, par l'observation directe, en admettant qu'un caractère est *réellement acquis* par un organisme, puisque, comme dans le cas de l'homme manchot, il pourra persister telle cause efficiente, étrangère à l'organisme, et que nous ignorerons. Mais en revanche, nous ne nous tromperons pas si nous constatons que cette modification est transmise héréditairement. Alors nous serons sûrs que le caractère en question a été réellement acquis par l'organisme, au sens précis que nous avons défini plus haut, c'est-à-dire qu'il s'est fait dans la composition chimique générale de l'organisme une modification générale qui a rendue fatale la nouvelle forme obtenue, en dehors de l'action de la cause étrangère sous l'influence de laquelle elle avait été obtenue d'abord.

La question importante est donc pour nous de rechercher si, réellement, il peut y avoir dans la nature, transmission héréditaire d'un caractère acquis[1]. Or, il suffit d'observer attentivement pour s'en convaincre. Seuls Weissmann et son école ont nié la transmissibilité des caractères acquis, parce que leur système d'interprétation de l'hérédité ne l'expliquait pas.

1. Que ce soit en génération agame ou en génération sexuelle; nous verrons en effet plus loin, que dans les cas de sexualité, intervient seulement une complication qui fait que le caractère acquis *par un parent* est transmissible mais sans que sa transmission soit fatale.

Or, après les raisonnements que nous venons de faire, l'observation de la transmission d'un caractère acquis présente un intérêt capital. Elle nous donne en effet la preuve *a posteriori* de cette *unité* de composition de l'individu que nous avons admis d'abord avec quelque raison mais aussi avec une part d'hypothèse. Et non seulement elle nous donne la preuve de cette vérité fondamentale que, dans un organisme issu d'un œuf, il y a un *patrimoine héréditaire* commun à tous les éléments du corps, patrimoine héréditaire qui représente ce que nous avons été appelés à considérer au début, d'une manière assez vague, comme la composition chimique générale de ce tout si hétérogène; non seulement nous sommes certains maintenant que ce patrimoine héréditaire est en relation directe avec la forme générale de l'individu, ce qui étend singulièrement le rapport de la morphologie à la composition chimique, d'abord établi chez les protozoaires, à la suite des expériences de mérotomie; mais encore, chose tout à fait imprévue, l'observation de l'hérédité d'un caractère acquis nous démontre que si, sous l'influence de conditions étrangères à l'organisme, cet organisme *acquiert* une modification réellement indépendante de ces conditions étrangères et persistant après leur disparition, la modification acquise, même si elle paraît locale, *est générale*. Autrement dit, le patrimoine héréditaire est modifié, ce qui était certain, puisqu'il est en relation directe avec la forme individuelle, mais *il est modifié, de la même manière, dans tout l'organisme*.

En effet, le quelque chose de commun à l'ensemble du corps a disparu en tant que caractère commun à tous les éléments, puisque, sans cela, la forme générale du corps n'aurait pas changé; mais il pourrait se faire que ce caractère eût été conservé dans certaines parties du corps, remplacé dans d'autres, par un second caractère différent, dans d'autres encore par un troisième, et ainsi de suite, c'est-à-dire que l'ensemble du corps ne présenterait plus cette homogénéité de structure caractéristique d'un être provenant d'une cellule. Si cela était, la forme nouvelle du corps serait-elle héréditaire? *Évidemment non*, car si cette forme nouvelle résulte d'une juxtaposition de parties hétérogènes, caractérisées chacune pour son compte, par un caractère commun, ce caractère commun ne détermine pas *à lui seul* la forme acquise.

Autrement dit, si l'on détache du corps ainsi modifié, divers morceaux capables de se reproduire, ces divers morceaux, doués de patrimoines héréditaires différents, donneront naissance à des êtres différents dont aucun ne produira le caractère acquis par le parent. Donc, puisque l'observation nous enseigne que les caractères acquis

peuvent être héréditaires[1], nous serons obligés de penser que, dans tous les cas où ils le sont, ils ont été acquis par le parent d'une manière homogène ; autrement dit, que l'individu, déterminé avant l'acquisition de ce caractère, par quelque chose de commun à tous les éléments, aura été remplacé par un autre individu, également déterminé par quelque chose de commun à tous ses éléments.

Grâce à notre série de raisonnements, nous pouvons donc tirer de l'observation de l'hérédité des caractères acquis, la démonstration de ce fait que l'*unité* de l'animal n'est pas seulement congénitale, mais peut aussi être modifiée dans son ensemble sans cesser de présenter le caractère d'*unité*.

Et ceci montre le bien fondé d'une hypothèse, faite plus haut en passant, savoir que, si la composition chimique déterminait la forme individuelle, la forme individuelle pouvait aussi être considérée comme *réglant*, d'une manière uniforme, la composition chimique du corps; il n'est donc pas indifférent pour un tissu qui est à l'intérieur d'un animal, d'avoir ou de ne pas avoir le patrimoine héréditaire de cet animal; la possession de ce patrimoine est une condition essentielle de conservation pour le tissu considéré; s'il n'a pas le patrimoine héréditaire, il sera en état d'infériorité et de destruction, jusqu'à ce qu'il l'ait acquis, autrement dit, la sélection naturelle pourra intervenir pour conserver, dans tous les cas, l'unité de composition chimique d'un individu, soit à chaque reproduction, au cours de l'évolution individuelle, soit au moment des variations sous l'influence du milieu.

Nous pouvons donc nous rendre compte dès maintenant de ce qui se passera dans les phénomènes si curieux de la greffe, mais nous étudierons cela en même temps que la question de l'individualité. Avant d'aborder cette question, et pour lui donner toute la généralité qu'elle comporte, nous devons faire une incursion dans le domaine de la vie cellulaire, suivant la méthode de la navette.

Tout ce que nous venons dire au sujet de l'hérédité des caractères acquis en particulier, nous l'avons dit pour les êtres supérieurs et pluricellulaires, mais il suffit de passer en revue tous nos raisonnements pour constater que nous ne nous sommes jamais servis de la propriété de pluricellularité; nous avons seulement dit que le patrimoine héréditaire existait dans tous les *morceaux* de l'animal, sans spécifier si ces morceaux étaient des cellules ou des agglomérations

1. Nous raisonnons ici comme si les caractères acquis étaient fixés en une le génération. Et en réalité c'est bien le cas dans la nature, car si l'on con- ère quelquefois les caractères acquis comme partiellement héréditaires, c'est ils ne sont que partiellement acquis ou fixés dans le patrimoine individuel.

de cellules. Si donc nous transportons nos résultats, et cela est parfaitement légitime, dans le domaine des êtres vivants les plus simples, les protozoaires et les protophytes, nous sommes amenés tout naturellement, à concevoir *l'unité de composition chimique de la cellule*, c'est-à-dire l'existence, dans toutes les parties vivantes de la cellule, d'un patrimoine individuel comparable à celui qui existe dans tous les tissus d'un être supérieur.

Le cytoplasma, le noyau, la nucléole et en général tous les éléments figurés de la cellule, seraient donc comparables à de véritables tissus dont l'activité synergique entretient les échanges qui permettent les réactions de la vie élémentaire manifestée de l'être tout entier; et dans ces éléments figurés d'une même cellule, existerait malgré leurs dissemblances morphologiques, un caractère quantitatif commun, le patrimoine individuel ou héréditaire. Cela nous empêche donc d'accorder une créance quelconque aux théories qui, comme celle de Weismann, *localisent* dans une partie du noyau le véhicule de l'hérédité.

C'est de ce caractère quantitatif commun que nous avons constaté les variations dans le cas de l'atténuation de virulence des bactéries. C'est ce caractère quantitatif commun qui fait que, dans les expériences de mérotomie, tous les morceaux nucléés de protozoaires régénèrent des êtres complets, entre lesquels nous ne pouvons déceler aucune différence, quoique chacun d'eux dérive d'une masse de substance contenant, *en proportions très variables*, le noyau et le cytoplasma.

J'ai signalé ailleurs [1] le paradoxe apparent qui existe dans cette constatation de l'indépendance de deux variations quantitatives, la variation tissu et la variation individu, et j'ai montré comment l'on vient à bout de cette contradiction fictive qui permet, au contraire, de plonger plus profondément dans la connaissance de la structure intime des êtres vivants. J'y reviendrai un peu plus tard en passant en revue toutes nos acquisitions actuelles.

*
* *

La définition de l'individu [2] devient une chose toute simple après cette constatation de l'existence de l'unité individuelle. Un être provenant d'un œuf serait-il donc toujours un individu, puisque le patrimoine héréditaire est commun à toutes ses parties? Le mot

1. *L'hérédité, clef des phénomènes biologiques.* (*Rev. gén. des sciences*, juin 1900.)
2. Voir *Revue philosophique*, janvier et février 1901.

individu n'aurait alors aucune raison d'être, puisque cet être provenant de l'œuf peut être morcelé en plusieurs parties distinctes, continuant de vivre chacune pour son compte et conservant, si toutes vivent dans les mêmes conditions, le même patrimoine héréditaire.

Il est bien facile de se rendre compte que la seule définition logique de l'individu est la suivante : l'individu d'une espèce donnée est la plus haute unité morphologique fatalement héréditaire. Il sera donc bien facile de savoir, en présence d'une agglomération vivante, si c'est un individu ou une colonie. Le patrimoine héréditaire sera bien commun à toute l'agglomération, si aucune modification n'est intervenue, mais ce patrimoine représentera-t-il la forme de l'agglomération tout entière ou seulement d'une partie plusieurs fois répétée dans l'agglomération? Dans le premier cas l'agglomération sera un individu; dans le second, elle sera une colonie.

Par exemple, une agglomération d'hydres provenant du bourgeonnement d'une hydre est une colonie parce que c'est la forme hydre et non la forme de la colonie considérée qui est déterminée par le patrimoine héréditaire commun à toute l'agglomération. Dans un arbre, l'individu (l'individu asexué, car il y en a d'autres), se compose d'un entre-nœud, d'une feuille et de son bourgeon, pour la même raison que précédemment.

J'ai consacré à la question de l'individu un autre article de la *Revue philosophique* et je n'ai pas à y revenir, mais on voit combien cette question est connexe de celle de l'hérédité [1]. En particulier, l'unité qui résulte d'un caractère acquis ne s'étend que dans les limites de l'individu. Un caractère peut être acquis par un individu d'un arbre sans l'être par l'ensemble. On connaît cette particularité du lierre, que les rameaux extrêmes dans les vieux plants sont dressés et ont des feuilles différentes de celles d'un jeune lierre; eh bien, une bouture faite avec l'un de ces rameaux extrêmes, donne naissance à un plant nouveau qui conserve ces caractères particuliers et qui diffère par conséquent du résultat d'une bouture faite avec un rameau normal de la même plante [2].

C'est aussi à cette question de l'individu que se rattache le pro-

1. En réalité, il nous a même été impossible d'étudier l'acquisition d'un caractère héréditaire sans nous appuyer sur l'unité individuelle; il aurait fallu, ce moment, donner la définition de l'individu.

2. Le résultat est différent avec le houx; cela prouve seulement que, dans ...ux, le caractère spécial à certains individus est en rapport avec leur situa-...ans la colonie; il y a donc, dans le houx une tendance à l'individualisa-...tale; les caractères des feuilles extrêmes ne sont pas de véritables carac-... acquis.

blème de la greffe. Quand on greffe, sur un homme, un morceau de peau emprunté à un autre homme, que devient l'unité individuelle? Nous devons penser qu'à la longue elle s'établit et que le patrimoine héréditaire devient commun à l'ensemble; mais en général, les greffes humaines sont trop peu importantes pour apporter une modification considérable à l'individu qui en est l'objet, et puis, il ne faut pas oublier que, chez l'homme, l'absence de régénération d'un membre coupé prouvant l'importance du rôle du squelette, le lambeau greffé pourra à la rigueur, conserver, de ses caractères individuels primitifs, ceux que le squelette fixait.

Dans la greffe végétale, on soude seulement, de manière à les faire profiter du même torrent circulatoire, *plusieurs individus* d'un plant à *plusieurs individus* d'un autre plant. Il est donc bien naturel que l'unité ne s'établisse pas dans l'ensemble formé par le porte-greffe et le greffon. Telle agglomération végétale ayant la forme d'un arbre pourra se composer, à la base, d'un grand nombre d'individus d'*aubépine*, et au sommet d'un grand nombre d'individus de *néflier*. Ce qui nous intéresse, ce sera l'étude de l'individu au niveau duquel s'est faite la soudure et des rameaux qui naîtront de cet individu.

Eh bien, dans le fameux *néflier de Brouvaux*, l'individu soudure a donné des rameaux qui présentent des caractères intermédiaires à ceux de l'aubépine et du néflier; il s'est formé dans cet individu, un nouveau patrimoine héréditaire qui a été la base de l'unité nouvelle, résultant de l'union de deux demi-individus différents. Et je me demande même si cette formation d'un *hybride de greffe* entre le néflier et l'aubépine, ne tendrait pas à faire considérer ces deux plants comme dépourvus de différences *qualitatives*.

*
* *

Cette production d'un individu intermédiaire à deux individus donnés nous amène naturellement à l'étude de cette complication nouvelle de la reproduction, dans laquelle chaque individu nouveau qui apparaît, résulte de deux individus préexistants; je veux parler des phénomènes de sexualité.

Nous avons déjà vu précédemment que les éléments génitaux pouvaient être considérés comme des parasites morphologiques déterminant les caractères sexuels secondaires: nous devons maintenant les étudier au point de vue du phénomène même de la reproduction.

L'étude de l'hérédité nous a amenés à savoir que, dans tous les éléments histologiques d'un individu, et en particulier dans ses élé-

ments reproducteurs, existe un patrimoine héréditaire commun qui peut se représenter par des coefficients quantitatifs *caractéristiques de l'individu*, que ce patrimoine héréditaire corresponde à des caractères congénitaux ou à des caractères acquis.

Dans le cas de la reproduction asexuelle, chaque élément reproducteur est capable de se développer par lui-même et donne, en conséquence, un nouvel individu qui, sauf modifications sous l'influence de l'éducation, aura le même patrimoine héréditaire que son parent et lui ressemblera de très près. Dans le cas de la reproduction sexuelle, il arrive que chaque élément reproducteur, sous l'influence de phénomènes spéciaux appelés phénomènes de *maturation*, devient incapable d'assimilation et de bipartitions, *mais sans perdre pour cela son patrimoine héréditaire, ses coefficients de composition quantitative*, ainsi que le prouvent les phénomènes ultérieurs.

Les éléments sexuels *mûrs* sont de deux sortes : on les appelle éléments mâles et éléments femelles. Ils ont la propriété de s'attirer et de se compléter, c'est-à-dire que, s'étant attirés et fusionnés l'un avec l'autre, ils donnent naissance à un élément capable d'assimilation et de bipartition. Cet élément ou œuf fécondé donne naissance, par son développement, à un être nouveau dont les caractères sont, soit ceux du père, soit ceux de la mère, soit quelques-uns du père et quelques-uns de la mère, soit encore des caractères nouveaux ; cette remarque nous permettra peut-être d'établir le rapport entre le patrimoine héréditaire de l'œuf et ceux des deux parents.

Avant d'entreprendre cette étude, nous devons d'abord nous demander comment il se fait que les éléments reproducteurs deviennent, à la maturation, incapables d'assimilation. Les expériences de mérotomie nous ont déjà, tout à l'heure, mis aux prises avec une question analogue; nous nous sommes demandé si l'impossibilité de la vie élémentaire manifestée chez les mérozoïtes dépourvus d'un fragment de noyau, était due à l'absence d'une substance chimique essentielle aux réactions de l'assimilation ou à l'absence d'une partie importante du mécanisme cellulaire, chargé d'assurer les échanges avec le milieu ; en d'autres temps, nous nous demandions si, dans ces mérozoïtes, nous constations l'effet de l'absence d'une substance ou de l'absence d'un organe.

Le même problème se pose au sujet des éléments sexuels; pourquoi, quand ils sont mûrs, ces éléments sont-ils incapables d'assimilation? Sont-ils incomplets dans leur structure chimique ou dans leur mécanisme? Sont-ils composés de substances dont l'ensemble chimique incomplet n'est pas susceptible des réactions de l'assimilation ou de substances entièrement vivantes mais disposées d'une

manière qui les empêche d'être le siège de ces réactions assimilatrices?

Les morphologistes et les biochimistes ont répondu différemment à cette question suivant que la tournure de leur esprit les portait à attribuer plus ou moins d'importance aux phénomènes figurés ou aux phénomènes non figurés. Avant d'accepter l'une ou l'autre des interprétations, il faut passer en revue tous les faits bien connus qui militent en faveur de l'une ou l'autre. Voyez d'abord les faits d'ordre morphologique :

On décrit dans l'élément femelle mûr, un cytoplasma et un pronucléus femelle, pronucléus qui diffère, par certains caractères morphologiques, d'un noyau de cellule ordinaire; on n'y voit pas de *centrosome*, or le centrosome est visible dans toutes les bipartitions karyokinétiques et semble y jouer un rôle important.

Au contraire, on décrit dans l'élément mâle, un cytoplasma presque nul, un pronucléus mâle et un *centrosome*.

D'où la conclusion assez naturelle pour un morphologiste, que, ce qui empêche l'élément femelle d'assimiler et de se diviser, c'est l'absence du centrosome que fournit l'élément mâle à l'œuf fécondé; mais cela n'empêchait pas d'accorder une grande importance aux deux pronucléus dont la fusion donne le noyau de l'œuf.

Voici maintenant les faits d'ordre chimique; ils peuvent se résumer dans la constatation de *l'équivalence* des deux sexes au point de vue héréditaire, c'est-à-dire que, si l'on étudie *un nombre assez grand* de cas de fécondation, on constate que les produits tiennent autant de caractères du côté paternel que du côté maternel; autrement dit encore, le patrimoine héréditaire de l'œuf fécondé a autant de chances d'emprunter au patrimoine du père qu'au patrimoine de la mère; il faut donc rejeter d'emblée toute explication de la sexualité qui, systématiquement, donnerait aux éléments mâle et femelle des rôles essentiellement différents, dans la constitution de l'œuf, au point de vue héréditaire.

Remarquons que, à ce point de vue, nous n'avons pas le droit, *a priori* de rejeter la théorie morphologique qui considère l'introduction du centrosome mâle dans l'élément femelle, comme le phénomène qui met en branle le développement.

Si, en effet, l'œuf se constituait ainsi, par une sorte de greffe de deux éléments cellulaires incomplets, il se passerait dans cet œuf, ce qui s'est passé dans l'individu soudure du néflier de Bronvaux, l'unité individuelle se réaliserait, l'œuf acquerrait un patrimoine héréditaire *commun* au cytoplasma, au noyau, au centrosome, malgré leurs origines différentes et l'on concevrait que ce patrimoine

héréditaire fût intermédiaire à ceux du père et de la mère, sans aucune préférence essentielle pour l'un ou l'autre; ceci est une conséquence de notre conception de l'unité cellulaire primitive et acquise. Aucune différence essentielle ne résulterait, dans les éléments sexuels considérés comme véhicule de l'hérédité, de leur structure *histologique* différente. La fécondation serait comparable à la soudure de deux individus histologiquement incomplets, dont l'un posséderait les tissus qui manqueraient à l'autre. Il se formerait, de cette soudure, un nouvel individu doué de l'unité de composition chimique comme un individu ordinaire, ainsi que nous l'avons vu plus haut.

Dans cette conception de la fécondation, la maturation rendrait les éléments incapables de développement par la destruction de la coordination qui permet les échanges avec l'extérieur (renouvellement du milieu intérieur).

Mais il nous resterait à nous demander quelle est la cause de ces phénomènes si curieux de mutilation cellulaire qui se produit de temps en temps dans *presque toutes les espèces connues*; et, surtout, nous ne comprendrions pas comment des éléments qui ne diffèrent que par des caractères morphologiques, peuvent, par leur présence dans le corps du parent, déterminer ce dimorphisme sexuel si remarquable. Il est plus naturel de penser qu'une différence chimique existe entre les éléments sexuels et que cette différence chimique régit, non seulement le dimorphisme des éléments sexuels, mais encore l'apparition des caractères secondaires mâles ou femelles chez les êtres qui contiennent ces éléments.

Appelons d'ailleurs à notre aide les résultats des expériences entreprises sur les éléments génitaux.

Au moyen d'une immersion dans un bain déshydratant, Lœb a rendu capables de se développer sans fécondation des ovules d'oursin; des expériences plus récentes ont étendu le phénomène à un grand nombre d'espèces animales.

Sans aller plus loin dans l'interprétation de ce résultat remarquable, nous voyons qu'il anéantit d'emblée la théorie morphologique de la fécondation par introduction du centrosome mâle.

Les expériences de *mérogonie* ont donné sur la nature de la fécondation des indications également précieuses. Un morceau de cytoplasma *ovulaire* même dépourvu du noyau, attire le spermatozoïde et le reçoit à son intérieur; le résultat de cette fusion se développe comme un œuf normal. Les spermatozoïdes sont trop petits pour qu'on ait pu réaliser sur eux l'expérience correspondante, c'est-à-dire, couper un spermatozoïde en morceaux et voir si un morceau

de spermatozoïde peut féconder un ovule ou un morceau d'ovule; mais ce que nous savons de l'équivalence héréditaire des deux sexes nous amène à penser que le sexe femelle ne doit pas être plus privilégié que le sexe mâle au point de vue de la mérogonie.

Cette simple remarque suffit à rendre plus probable pour nous la théorie chimique de la sexualité; je ne reviens pas sur cette théorie que j'ai exposée d'ailleurs [1]; je dirai seulement qu'elle paraît au premier abord en désaccord avec les expériences de Lœb, car si l'ovule diffère du spermatozoïde en ce qu'il est composé de substances *différentes* des siennes, on ne voit pas comment une simple déshydratation remplacerait les substances mâles déficientes et indispensables à l'assimilation. Cette objection serait fondée si la maturation chimique totale des ovules sur lesquels Lœb a opéré était démontrée [2] : cette maturation chimique revient, nous le savons, à une fonte de substances mâles qui disparaissent dans le milieu et n'est pas toujours absolument synchrone de la maturation morphologique. Il est fort possible que la déshydratation de Lœb arrête cette fonte de substances mâles et, empêchant l'œuf d'atteindre la maturité chimique, le rende capable de parthénogénèse; c'est ainsi que j'ai expliqué la *pseudogamie* dans le livre, cité précédemment, de *La sexualité* [3].

Le fait d'une maturation chimique incomplète se rencontre d'ailleurs chez l'abeille où l'ovule, qui n'est jamais qu'à moitié mûr, peut se développer avec ou sans fécondation [4].

*
* *

Cette question du sexe nous amènerait maintenant à l'étude des phénomènes morphologiques intracellulaires; ce que nous avons vu de l'unité cellulaire nous a conduit à considérer les éléments figurés de la cellule comme dépendant simplement de la forme d'équilibre que *doivent* prendre les substances cellulaires pour assurer le renou-

1. *La sexualité.* (*Coll. scientif.*) Carré et Naud. 1900.

2. Et encore, même s'il était démontré que les ovules sur lesquels a opéré Lœb étaient chimiquement mûrs, c'est-à-dire dépourvus de toute trace de substance mâle, on pourrait concevoir que, sous l'influence de certains phénomènes osmotiques, des substances femelles se changent en substances mâles, surtout si la différence entre substances mâles et femelles était une dissymétrie moléculaire.

3. Voir aussi : *Le développement des œufs vierges* (*Revue Encyclopédique*, 1900, p. 134). M. Giard a appliqué le même nom de *pseudo-gamie* au phénomène de Lœb, dans le *C. R. soc. Biol.*, 5 janvier 1901.

4. Voir : *l'Hérédité du sexe*, dans les Miscellanées biologiques dédiées au ...ur Giard.

vellement du milieu intérieur qui autorise l'assimilation; cette partie des conditions de la vie élémentaire manifestée pourrait donc s'appeler, comme chez les métazoaires, la *coordination* ou la *vie* de la cellule; mais si cette appellation est logique, elle est inutile et peut entraîner à des confusions; il vaut donc mieux accorder à la cellule la *vie élémentaire manifestée* seulement; on se comprend suffisamment ainsi.

Si, pendant la période d'accroissement, les éléments figurés de la cellule sont distribués d'après une coordination définie, tout change au moment de la division cellulaire; j'ai donné ailleurs une interprétation sexuelle des phénomènes si curieux de la karyokinèse[1]. Je ne reviens pas ici sur ces explications auxquelles conduit la méthode de la navette. Je voulais seulement montrer, dans cet article déjà long, que la méthode déductive, convenablement appliquée à la biologie, permet de devancer les conquêtes de la chimie des protoplasmas, à condition que l'on se serve, comme points de départ, aussi bien des faits bien observés dans le domaine des métazoaires les plus élevés, que des connaissances les plus élémentaires acquises dans l'étude des êtres unicellulaires.

Il sera utile aussi de montrer de quelle importance peut être la méthode de la navette dans l'étude des manifestations psychiques des êtres supérieurs et j'espère pouvoir montrer comment l'unité individuelle, mise en évidence d'une manière si imprévue chez les animaux et chez l'homme, est susceptible de jeter une vive lumière sur des phénomènes profondément mystérieux jusqu'à présent, comme les faits de suggestion et de télépathie.

Félix Le Dantec.

1. *Interprétation sexuelle de la Karyokinèse*, dans *l'Hérédité, clef des phénomènes biologiques*. (*Rev. gén. sciences*, juin 1900.)

ANALYSES ET COMPTES RENDUS

I. — Psychologie normale.

Fr. Paulhan. — La psychologie de l'invention (1 vol. in-12 de la *Bibliothèque de philosophie contemporaine*).

L'invention est une création intellectuelle. Elle réside « en l'éclosion d'une idée synthétique formée par la combinaison nouvelle d'éléments existant déjà au moins en partie dans l'esprit ». Toute création doit être « préparée ». Pour que Newton découvrit la loi de la gravitation universelle en voyant une pomme tomber, il a fallu tout autre chose que la chute de la pomme. La pomme en tombant a joué le rôle d'une étincelle électrique quand cette étincelle permet à un mélange de devenir combinaison. La préexistence du mélange était dès lors indispensable. Et c'est dans une préexistence de ce genre que consiste la préparation de l'invention.

L'invention est sans nul doute une œuvre de l'intelligence. Mais elle resterait stérile sans la participation des facultés effectives. Ainsi plus d'un écrivain a dans ses cartons des recueils de faits. Il se doute bien que ces faits serviront un jour à quelque chose; à quoi? il l'ignore. Survienne un accident dont le hasard le rend témoin. Il entend un cri. Il aperçoit un visage que la douleur fait grimacer... et voilà tout un amas de faits qui sort du carton et qui, en sortant, se coordonnent, s'organisent.

On a dit de l'œuvre d'art qu'elle était un jeu. M. Paulhan ajoute qu'elle naît « d'un jeu personnel et indépendant d'éléments psychiques ». Et nous retrouvons ici la fameuse conception atomique de l'intelligence, si curieuse et à certains égards si attirante, à laquelle notre auteur mériterait d'avoir attaché son nom. Aussi bien, s'il est un problème que cette théorie aide à faire avancer mieux que d'autres n'est-il pas, entre tous, le problème de l'invention? Inventer n'est-ce pas, tout d'abord, arranger, puis déranger, éliminer, puis réintégrer, défaire, puis refaire et encore tout défaire? Tantôt on refait pour obéir à une idée qui à force de subsister dans l'esprit dessine ses contours avec une netteté progressive. C'est l'idée qu'on s'est faite de l'ensemble qui dirige ce va-et-vient des matériaux. Tantôt c'est une forme dessinée par le hasard et due à un rapprochement des plus automatiques qui fait jaillir l'idée dirigeante. Tantôt l'idée mène au mot. Et tantôt c'est le contraire. On sait le joli mot prêté à M. Cardinal. M[me] Cardinal

l'écrit à une amie : « J'avais deux filles, l'une qui devait bien tourner, l'autre qui devait mal tourner. Hé bien? C'est celle qui devait bien tourner qui tourne mal, et c'est l'autre qui tourne bien... » Et Mme Cardinal ajoute : « Dit par moi, cela n'a l'air de rien, mais dit par M. Cardinal!... » J'aimerais savoir ce que pense M. Paulhan de la manière (consciente ou non) dont a été inventé ce passage. Pour moi, je me figure l'auteur venant de trouver la formule de Cardinal. Il l'avait primitivement jugée plaisante. Il la relit. Il a maintenant un doute. Et ce doute lui suggère aussitôt le commentaire de Mme Cardinal. Je ne sais, je le répète, comment les choses ont eu lieu, mais il me paraît invraisemblable que ce passage de Ludovic Halévy n'ait pas été inventé comme en deux temps et ne doive, en partie, sa naissance au hasard.

Nous eussions aimé disposer d'assez de place pour suivre d'un pas moins précipité la marche des idées de M. Paulhan. Mais il nous faut arriver à la partie du livre la plus forte et la plus personnelle. C'est celle où l'auteur étudie le « développement de l'invention ».

Qu'est-ce qu'une invention qui « se développe »? M. Paulhan estime, avec beaucoup de vraisemblance, que « des deux conditions du génie, la naissance et le développement de l'invention, la seconde n'est, en somme, que la répartition de l'autre sur l'autre même. Le développement est une série de petites inventions plus ou moins systématisées entre elles et dépendant l'une de l'autre. Dans la plupart de ces inventions prises isolément, la nouveauté n'est pas très grande... Elles contribuent, de la même façon que les autres, mais avec moins de force et d'intensité, à la formation de l'œuvre totale ». Pourtant si une invention résulte d'une multiplicité d'inventions partielles et successives, peut-on parler du « développement » proprement dit? M. Paulhan le croit. Il est d'ailleurs, et, en cela, beaucoup l'approuveront, de ceux qui rejettent la thèse d'une évolution par une force interne et nécessaire, dans un chemin tracé d'avance. M. Paulhan est un déterministe ennemi du prédéterminisme.

Une fois sa position marquée, l'auteur va, quand même, reprendre le mot d'évolution dont il fixera le sens. Il admettra un développement de l'invention « par évolution » dans tous les cas où l'inventeur « élargira sans revenir en arrière », où il partira du centre pour aller à la circonférence, où ses personnages ne lui apparaîtront jamais de profil avant de s'être montrés à lui de face, où l'ébauche précédera toujours la composition des détails, bref, où l'œuvre d'art aura tout l'air de naître à la manière d'un vivant, où selon, l'heureuse expression de Gabriel Séailles, le génie semblera continuer la vie.

M. Paulhan s'est souvenu de l'expression et des idées qui la justifient. Mais il n'accepte pas que ce soit la même chose pour l'artiste d'enfanter une œuvre et, pour la nature, de faire éclore un germe. Il note avec une indiscutable justesse la part très grande de l'instinct et de la routine dans la nature, qui, somme toute, se répète et ne varie

jamais ses plans à moins qu'elle ne produise dans le difforme. Au contraire, « l'évolution d'une invention en tant qu'invention est une chose nouvelle, non fixée, non organisée d'avance, préparée quelquefois par une longue série de faits semblables à quelques égards, mais non complètement régularisée par une longue répétition. Elle est l'expression d'une transformation, non d'une constitution entièrement acquise ». Et c'est pourquoi, même dans les cas où une invention se développe par évolution, il est rare qu'elle soit toujours absolument exempte de tâtonnements et d'incertitudes. L'homme qui invente n'est pas nécessairement le contraire de celui qui raisonne. Le raisonnement n'est pas toujours l'ennemi de la création spontanée. « Il en détermine les conditions, il en limite à l'avance le champ, et il la prépare en organisant la sélection qui, parmi toutes les idées diversement évoquées, retiendra celle qui s'adapte à la circonstance présente. » Il est telle invention qui donne l'impression d'un raisonnement suivi : un fragment symphonique de Beethoven, par exemple, nous émeut par l'unité de conception qu'il réalise et par la suite d'idées qu'il révèle. Mais peut-on dire ici que le raisonnement a joué un rôle? M. Paulhan oserait peut-être l'affirmer. Nous hésiterions à le soutenir. Car, en bien des circonstances, il nous est assez impossible de distinguer nettement entre l'impression « d'un raisonnement suivi » et celle d'une force qui se déploie librement. M. Paulhan, lui, sait distinguer. Mais si nous, nous nous en reconnaissons incapable, c'est que, précisément, plus une force se déploie avec liberté, plus elle se développe sans avoir d'obstacle à vaincre ou même de déviation à craindre. Et alors la liberté de son développement consiste dans l'obéissance à une sorte de loi intérieure dont l'artiste n'ignore point le contenu, s'il reste, quand même, inapte à en énoncer la formule.

Nous disons ceci bien plutôt pour commenter que pour contredire. Au surplus, nous éprouvons à lire M. Paulhan la satisfaction très vive de celui qui retrouve mises au point par autrui les idées qu'il lui est arrivé maintes fois de rencontrer dans son propre esprit. Par exemple, si nous croyons un peu plus à l'inconscient, dans la production artistique, que M. Paulhan ne paraît y croire, nous pensons comme lui que cet inconscient travaille avec méthode et en vertu d'un automatisme acquis. Quand Beethoven compose, il compose « du Beethoven », et cela veut dire qu'il invente dans un genre qui est le sien, qu'il s'imite lui-même, qu'il obéit à une sorte de routine. Quand dans les dernières pages du troisième acte de *Siegfried* nous nous figurons réentendre un fragment du *Preislied* des *Maîtres Chanteurs*, je ne crois pas qu'il faille s'en prendre à une volonté préméditée de Richard Wagner. Le maître n'a point fait exprès de se répéter. Mais il s'est répété parce qu'il était *lui*, parce que se créer une personnalité, c'est revêtir une identité et que là où rien ne se répète, il n'est pas d'identité véritable.

Les cas d'invention par évolution, le lecteur l'a sans doute deviné, sont loin d'obéir partout aux mêmes règles et de reproduire partout

le même type. Si rien n'y est rigoureusement prédéterminé, c'est que tout s'y fait, le plus souvent, par épigénèse. Par suite, il est des circonstances où l'on hésite entre le mot « évolution » et le mot « métamorphose », car on ne sait pas toujours, du premier coup, lequel est le plus exact.

D'autres fois on le sait. Quand un artiste se mettant à l'œuvre pour composer un solo d'alto, écrit une symphonie; quand, sans quitter la matière sur laquelle il travaille, il change le genre de l'œuvre, on ne peut plus dire qu'il y ait invention par évolution. Et de telles métamorphoses ne sont point rares.

Mais peut-on parler de métamorphose au sens plein du terme? Jamais ou presque jamais dans une œuvre qui se transforme ne disparait toute trace de la forme primitive. On est donc en droit de reconnaître jusque dans cette métamorphose un élément d'évolution et, par suite, on doit se tenir en garde contre la tentation d'opposer partout et toujours le développement par évolution au développement par métamorphose.

Il est une autre forme de développement, « un composé de l'évolution et de la transformation : c'est une sorte de transformation avortée ». La conception dévie. Et c'est, d'après M. Paulhan, l'inévitable cas de toute invention un peu considérable. Certains éléments se développent jusqu'à s'hypertrophier, pour ainsi dire. Ils en viennent à opprimer les autres, à les recouvrir, par suite à les rendre inutiles et à en imposer l'élimination. Alors c'est le hors-d'œuvre qui devient le sujet. Et l'on peut ici, de plein droit, parler de déviation. Car, dans tous les cas de ce genre, le hors-d'œuvre promu garde quand même quelque trace de son humble origine : il ne sera jamais qu'une sorte de parvenu. Et les clairvoyants de la critique ne s'y laisseront jamais prendre.

Nous arrêtons ici, très près d'ailleurs des dernières pages, l'analyse d'un livre qui n'est peut-être pas un livre, j'entends d'un ouvrage assez semblable à un recueil de notes bien ordonnées, souvent même coordonnées. L'ouvrage n'est donc pas sans défauts. Mais les défauts sont du sujet, pour le moins autant que de l'auteur, si même ils ne le sont beaucoup plus. M. Paulhan n'a pas eu l'ambition de résoudre son problème, car il sait mieux que personne que l'heure de le résoudre n'est pas encore venue. Mais il a voulu apporter sa contribution, sa provision de faits. Et c'est de quoi les sages qui savent attendre ont le devoir de le remercier.

LIONEL DAURIAC.

W. Wundt. — VÖLKERPSYCHOLOGIE. Erster Band. *Die Sprache*. Zweiter Theil. Leipzig, Engelmann, 1900, 644 p.

Wundt termine, avec ce volume, la première partie, consacrée au langage, de son nouvel ouvrage. Il a été rendu compte, dans le numéro

immédiatement des rapports du concept à l'ensemble de la pensée. Dans nos langues modernes, les formes spéciales des cas ont à peu près disparu, mais non les cas eux-mêmes; au contraire, ces langues sont très riches en cas, en ce sens que, grâce à des prépositions, elles dépassent de beaucoup les limites imposées par les formes des mots dans les langues anciennes à l'expression des cas.

Le verbe, d'après Wundt, exprime un état (*Zustand*), si l'on donne à ce mot le sens large qu'il a pris dans les sciences; il faut entendre alors par là à la fois le repos et le mouvement, la passivité et l'activité, l'état qui persiste et le changement d'état. Si l'on donne au mot un sens plus étroit, on peut dire que la fonction spécifique du verbe est d'exprimer des états et des phénomènes (*Zustände und Vorgänge*). Le verbe se distingue du nom par deux caractères : d'abord, en ce qu'il le suppose déjà donné, tandis que le nom peut logiquement être conçu comme indépendant de lui; en second lieu, en ce qu'il implique le concept de temps, dont il est fait abstraction au contraire lorsqu'il s'agit de nom.

Les particules (prépositions, adverbes, conjonctions) se distinguent des interjections en ce que celles-ci sont des sons vocaux naturels. Elles se divisent en deux classes, les particules primaires et les particules secondaires. Les particules primaires se présentent dès l'origine comme mots invariables; les particules secondaires sont sorties d'autres formes verbales. En général, les particules primaires paraissent avoir eu primitivement pour fonction soit d'accentuer d'une manière interjectionnelle le mot ou la partie de phrase auxquels elles venaient s'adjoindre, soit d'indiquer un objet; en ce sens on peut les diviser en emphatiques (interjectionnelles) et démonstratives : Wundt, toutefois, croit possible qu'à l'origine toutes les particules aient été emphatiques; ultérieurement, les particules emphatiques disparaissent et il ne reste que des particules démonstratives. Wundt croit que dans tout langage il a existé des particules primaires, irréductibles à d'autres espèces de mots.

Ch. VII. *La construction* (p. 215-419). — Les divisions principales de ce chapitre sont consacrées à la phrase comme forme générale du langage, aux diverses espèces de phrases, aux éléments constitutifs de la phrase (sujet, prédicat, etc.), à la séparation des parties du discours (nom, verbe, attribut, adverbe, etc.), aux formes des phrases, à l'ordre des parties de la phrase, au rythme et à la modulation dans la phrase, à la forme externe dans le langage et à la forme interne. Wundt, après s'être appliqué à définir la phrase, distingue trois genres principaux de phrases : la phrase exclamative, la phrase énonciative, et la phrase interrogative. La phrase exclamative exprime une émotion et est parente par conséquent de l'interjection; on peut en distinguer deux espèces : les phrases affectives (*Gefühlssätze*), et les phrases optatives (*Wunschsätze*); les premières sont l'expression d'un sentiment auquel ne se joint aucune excitation de la volonté (*quel homme! magnifique*

paysage!); les phrases optatives (ou impératives) expriment au contraire à la fois un sentiment et une volition; leur forme adéquate est l'impératif du verbe. Les phrases énonciatives se rapportent, quant à leur contenu, à quelque chose d'objectif; d'une part, elles peuvent exprimer la liaison de l'objet et de ses propriétés; comme ces propriétés, ainsi que l'objet même, sont désignées par des noms (noms substantifs ou noms adjectifs), les phrases appartiennent alors au type nominal; d'autre part, elles peuvent exprimer, non plus des propriétés, mais des états changeants des objets; le moyen naturel d'exprimer ces états changeants étant le verbe, les phrases énonciatives prennent alors le type verbal. Les phrases interrogatives se divisent elles-mêmes en deux espèces, correspondant à ce que Wundt appelle la question dubitative (*Zweifelsfrage*) et la question positive (*Thatsachenfrage*) : dans un cas, la question sera suivie simplement de la réponse *oui* ou non, ou, du moins, s'il n'en est pas ainsi, tout ce qu'on ajoutera sera du superflu (*L'heure a-t-elle sonné?*); dans l'autre cas, la réponse exprimera des idées qui n'étaient nullement contenues dans la question (*Quand Charlemagne est-il mort? — En 814*).

CH. VIII. *L'évolution du sens* (p. 420-580). — Wundt étudie principalement les propriétés générales du changement de sens, par exemple son rapport au changement phonétique, et les différents genres d'explication qui en ont été proposés. Il considère surtout, dans sa propre théorie, ce qu'il appelle l'évolution indépendante, c'est-à-dire indépendante des changements phonétiques que peuvent éprouver les mots. Il combat la doctrine qui conclut que les mots primitifs auraient été en général, quant au sens, des verbes, et que les objets auraient été d'abord nommés d'après les propriétés ou les activités qu'on y pouvait constater; d'après lui, s'il faut admettre une priorité pour un genre déterminé de mots, c'est la catégorie des noms d'objets qui doit être considérée comme primitive, attendu que la distinction de l'objet parmi ce qui l'entoure précède nécessairement celle de ses propriétés et de ses changements d'état. Il distingue deux cas principaux de l'évolution indépendante : l'évolution régulière et l'évolution singulière; la première comprend tous ces changements de la signification des mots qui apparaissent dans une langue sous l'influence des changements d'aperception qui s'y produisent d'une manière générale; Wundt distingue deux cas principaux de ce changement régulier : le changement par aperception assimilante ou changement assimilatif, et le changement par complication simultanée ou changement complicatif; le premier résulte du fait qu'une représentation nouvelle aperçue comprend des éléments directs et des éléments reproduits entre lesquels s'exerce une assimilation réciproque; le second consiste dans le transfert d'un mot d'une représentation à une autre qui appartient à un domaine de représentations entièrement différent. Quant à l'évolution singulière, elle comprend les changements de sens dus à des circonstances individuelles à un lieu ou à une époque; Wundt y établit égale-

lement plusieurs divisions et subdivisions. Wundt termine ce chapitre en rattachant les causes de l'évolution du sens aux phénomènes de l'association et de l'aperception.

CH. IX. *L'origine du langage* (p. 584-614). — D'après Wundt, quatre théories principales ont été proposées relativement à l'origine du langage : la théorie de l'origine artificielle ou de l'invention par l'homme; la théorie de l'origine divine ou du miracle; la théorie de l'imitation, d'après laquelle le langage aurait été formé par l'imitation immédiate ou médiate, au moyen de la voix, de phénomènes extérieurs, par exemple des sons; et la théorie de sons vocaux naturels, d'après laquelle le langage serait sorti de sons émotifs émis par l'homme en présence des objets. Après avoir fait la critique de ces théories, Wundt expose la sienne propre, qu'il appelle théorie du développement (*Entwicklungstheorie*). Pour lui, le langage n'a pas commencé à un moment donné, mais il se relie d'une manière continue à l'ensemble des mouvements d'expression qui caractérisent la vie animale, et est simplement la forme de ces mouvements adéquate à ce degré de développement de la vie animale qui correspond à l'apparition de la conscience humaine; la conscience humaine, dit-il, ne se conçoit pas plus en effet sans le langage que le langage sans la conscience humaine. Le langage, d'après Wundt, est vraisemblablement sorti des gestes. Ce qui est directement significatif dans l'expression vocale primitive, ce n'est pas le son même, c'est le geste vocal, c'est-à-dire le mouvement des organes articulatoires; ce mouvement, comme les autres gestes, est en partie indicatif, en partie imitatif; il accompagne d'abord les mouvements d'expression des mains et du reste du corps. Le geste vocal entraine comme conséquence le son vocal; celui-ci n'est qu'indirectement significatif, et il n'y a jamais eu, affirme Wundt, de relation étroite, évidente, entre lui et le sens. Le langage s'est développé primitivement en même temps que le geste et comme partie du geste; ce n'est que peu à peu qu'il s'en est séparé et est devenu un moyen d'expression indépendant.

Telles sont, très incomplètement résumées, les idées principales exposées par Wundt dans ce second volume. Ce volume est remarquable, en outre, par les qualités dialectiques et critiques que Wundt y déploie, par la multiplicité des divisions et subdivisions des phénomènes qui y sont proposés, par la précision, parfois un peu exagérée peut-être, des définitions. Le nombre des faits cités est parfois insuffisant, et la clarté de l'exposition en souffre; on doit aussi signaler une lacune, c'est qu'il n'est aucunement parlé dans tout l'ouvrage de l'écriture. A part ces réserves légères, on ne peut qu'admirer la vigueur et la profondeur qui d'un bout à l'autre caractérisent l'ouvrage.

B. BOURDON.

II. — Psychologie pathologique.

Constantinowsky. — PHÉNOMÈNES PSYCHIQUES. Moscou, 1900.

Les obsessions sont encore peu étudiées, et cependant elles se présentent si souvent! M. Constantinowsky analyse les principaux travaux et théories sur l'obsession. D'après Tuczek, l'obsession n'est autre chose que les idées maladives qui naissent dans la conscience du malade, comme choses qui lui sont étrangères; mais la conscience du caractère maladif de ces idées s'établit chez le malade lorsque la sensation maladive a déjà disparu et non pendant que cette sensation se manifeste. Stricker prétend que le délire au commencement n'est autre chose qu'une obsession. Cramer élargit davantage la notion de l'obsession, qu'il explique comme hallucinations partielles de l'appareil de la parole et du sens musculaire. Pour Wille, tant que le malade manifeste une obsession, « par conséquent un phénomène maladif dont la nature et la signification lui sont parfaitement claires », et que sa volonté cependant ne réussit pas à vaincre, tant qu'il conserve assez de pouvoir sur soi-même pour admettre que les idées lui sont étrangères et qu'il les considère d'un point de vue objectif, — un pareil malade n'est pas encore atteint d'aliénation mentale. Mais si l'obsession provoque chez lui des actions irrésistibles, insensibles, involontaires, alors toute son individualité psychique se rapportera au monde extérieur, comme celle d'un malade atteint de délire. Ses actes deviennent en contradiction avec la réalité, et par conséquent nuisibles à lui-même et à son entourage. C'est un malade, un aliéné. Berger envisage l'obsession comme une névrose émotionnelle. Pour Sander, Féré, elle n'est que la forme systématique de l'émotivité morbide. Westphal a bien mis en lumière les différentes causes de l'angoisse concomitante. C'est d'abord une sorte de violence que l'idée fait à l'esprit de l'individu; elle occasionne un ralentissement dans le courant des autres représentations, et chaque retard, chaque entrave dans le mécanisme psychique, selon le degré de leur intensité, font naître un sentiment de mécontentement, d'angoisse ou de crainte.

Il y a aussi obsession « avec conscience » : la conscience du sujet demeure lucide. Krafft-Ebing, Wille, Regis, Séglas décrivent l'apparition de l'obsession sous forme d'attaque ou de crises, dans lesquelles le passage de l'idée à l'action produit un sentiment de satisfaction, de contentement. Wille a observé l'apparition d'un état de tristesse assez prolongé chez les individus dont l'objet (le contenu) de l'obsession n'était ni absurde ni insensé, mais simplement erroné, contredisant la réalité, et Wille reconnaît que dans de pareils cas il se développe une véritable aliénation mentale sous une forme mélancolique. Beaucoup d'auteurs affirment que dans « la folie du doute » les malades ne passent jamais, ou avec beaucoup de difficulté, à l'action.

Les aliénistes, se plaçant soit au point de vue psychologique, soit au point de vue physiologique ou clinique, sont arrivés à grouper les obsessions en trois classes : obsessions intellectuelles, émotives et impulsives. Krafft-Ebing les considère comme une forme de dégénérescence psychique sur un terrain neurasthénique. Séglas accepte deux formes de l'obsession : dégénérative et accidentelle. Il apporte aussi deux éléments nouveaux : *la division de la conscience*, une sorte de dédoublement de la conscience, et les *hallucinations*.

En Allemagne, on a essayé d'expliquer l'obsession par la voie psychologique. Grashey trouve qu'on a introduit dans le domaine de l'obsession beaucoup de symptômes disparates et qu'il faut le limiter considérablement, mais, par ses nombreuses divisions, il ne fait que l'obscurcir. Pour Westphal, l'obsession est une image qui surgit dans la conscience pendant l'état normal de l'esprit et à la suite de sensations sensuelles normales, mais ne saurait être éloignée de la conscience à cause de l'altération maladive des sensations consécutives au procès intellectuels. La définition psychologique de Ziehenat est presque identique.

Tous sont d'accord que, dans tous les cas des obsessions, il existe plus ou moins une prédisposition héréditaire et qu'en général on peut admettre la formule donnée par Tamburini : l'obsession constitue la forme élémentaire du cadre de la dégénérescence mentale. L'idée obsédante surgit dans la sphère intellectuelle, les phénomènes de la crainte dans celle des sens. Les sentiments de frayeur ou d'angoisse sont des phénomènes secondaires et pas toujours inévitables.

En somme, M. Constantinowsky ne fait que passer en revue les principales théories sur l'obsession, il n'y ajoute rien de personnel.

Ossip-Lourié.

H. Triboulet et F. Mathieu. — L'ALCOOL ET L'ALCOOLISME (1 vol. in-8°, 251 p. Carré et Naud, Paris, 1900).

L'étude de l'alcoolisme a une double importance au point de vue psycho-pathologique : en effet, un très grand nombre d'aliénés sont des alcooliques, et, d'autre part, l'action de l'alcool sur l'organisme humain, de mieux en mieux connue, étend le champ de nos observations, de nos expériences. On peut donc regretter que l'investigation méthodique et impartiale des effets de l'alcool ait trop souvent cédé le pas, dans ces dernières années, à des constatations rapides suivies de conclusions hâtives en vue de la « propagande antialcoolique ». MM. Triboulet et Mathieu ont eu le mérite de mettre en lumière les avantages de l'alcool (nutrition, chaleur, excitation momentanée), aussi bien que ses inconvénients (arrêt des processus normaux, refroidissement, ralentissement de la nutrition, dépression générale). Ils ont bien montré la différence entre les résultats obtenus expérimentalement sur des animaux par l'ingestion d'alcools purs, et les effets pro-

duits sur l'homme, avec son régime alimentaire si varié, par l'alcool dilué (uni à de l'eau et à de nombreuses substances, dont quelques-unes jouent un rôle utile, dans les « boissons alcooliques », telles que le vin, la bière, le cidre). Ils ont étudié à part, comme il convient, l'intoxication aiguë et l'intoxication chronique par abus de l'alcool; et ils ont établi des distinctions très importantes entre les effets par doses massives et les effets par ingestion périodique d'alcool pris en trop grande quantité chaque fois. Leur ouvrage abonde en utiles documents.

Nous ne nous attarderons pas sur la description des procédés de fabrication et sur la définition scientifique des divers alcools et boissons alcooliques (p. 1-48). Il suffit de dire que l'action toxique d'un alcool est d'autant plus grande que sa formule atomique est plus élevée, et qu'il n'est pas fait d'exception pour l'alcool méthylique moins dangereux que l'alcool éthylique, lequel est le principal agent toxique dans tous les spiritueux. Un litre de cognac, de kirsch, d'eau-de-vie de cidre ou de prunes, de marc, suffit à tuer de 65 à 68 kilogrammes d'animal vivant : l'alcool éthylique qui entre dans la composition de ces boissons tue à lui seul 64 kil. 102.

L'alcool agit surtout par déshydratation. Or il se répand dans tout l'organisme et notamment dans le sang, dans le foie et dans le cerveau. Partout, « il paralyse l'irritabilité, la sensibilité, la contractilité, l'activité de la cellule vivante »; son action sur le système vasomoteur entraine des congestions; sa combustion se fait au détriment de l'hématose : le globule sanguin est détruit et l'hémoglobine précipitée (p. 85 sqq). Dans la substance nerveuse, il déshydrate la cellule et la névroglie; il modifie la circulation capillaire, amène des congestions locales qui, fréquemment répétées, produisent la sclérose cérébrale. Son action irritante fait que les méninges s'épaississent. Il désorganise les segments nerveux en attaquant surtout les gaines de myéline. La « névrite segmentaire périaxile » atteint d'abord les nerfs de la vie de relation, puis les nerfs des muscles extenseurs des membres inférieurs et de l'avant-bras. L'atrophie, la déformation des membres s'ensuivent (p. 85 sqq, 124, 136).

Nous passons sous silence les trop nombreux troubles de la digestion, de la circulation, de la sécrétion et de l'excrétion, entraînés par la toxicité de l'alcool. Il faut signaler toutefois que le vin semble surtout attaquer la veine porte et le foie; les eaux-de-vie, la muqueuse de l'estomac, le cerveau et les méninges; les essences diverses, les cellules nerveuses. Toujours l'alcool provoque un refroidissement qui peut être considérable et amener la mort, une insensibilité (anesthésie et analgésie) parfois complète pour certaines régions du corps.

L'alcoolisme est aigu ou chronique. Aigu, il entraîne d'abord la disparition de toute prudence, de toute réserve; il rend loquace et confiant (*in vino veritas*); puis, à l'exubérance du premier moment succède un engourdissement des centres supérieurs avec excitation médullaire,

enfin se produit une déchéance musculaire plus ou moins complète, accompagnée d'anesthésie ou de retard dans l'aperception des sensations. L'accoutumance à l'alcool peut augmenter la résistance du sujet à l'intoxication, empêcher la production de la plupart des phénomènes morbides habituels.

L'alcoolisme chronique peut rester quelque temps latent. La chloroformisation ou une fièvre aiguë le décèle parfois; quelquefois il se manifeste seulement par la pituite matinale (p. 137 sqq). Quand il cesse d'être latent, le malade éprouve, le soir, des douleurs, des fourmillements, des crampes, des cauchemars, et, le matin, des vertiges et des tremblements. Puis viennent la paralysie des membres inférieurs, le pseudo-tabes, incoordination des mouvements avec douleurs lancinantes et fulgurantes; plus tard, la paralysie se généralise, les fibres des nerfs oculaires s'atrophient (amblyopie par abus de boissons distillées).

Au point de vue psychologique, on constate dans l'alcoolisme chronique : l'irritabilité suivie d'abrutissement et d'incohérence, l'excitabilité suivie d'analgésie et d'anesthésie, l'irrégularité des habitudes permettant toutes sortes d'impulsions, la perte de la réflexion et de la volonté; le *delirium tremens*, actif, hallucinatoire, terrifiant, la manie aiguë ou le délire subaigu avec idées de persécution et rêves professionnels; les attaques épileptiformes (surtout dans l'absinthisme) ou hystériformes (p. 157 sqq).

L'hérédité alcoolique est, comme toute hérédité dans la dégénérescence, susceptible d'engendrer des troubles différents : des obsessions immorales, des tendances perverses (folie morale). Il y a cependant parfois transmission héréditaire du goût pour les boissons alcooliques et du *delirium tremens*.

Au point de vue thérapeutique, MM. Triboulet et Mathieu demandent la création d'asiles spéciaux pour les alcooliques; ils préconisent un « traitement moral » par les distractions et le travail musculaire régulier, au sein de l'abstinence des boissons fermentées. Ils espèrent que six à huit mois d'internement suffiraient au maximum. Ils réclament d'énergiques mesures prophylactiques et, instruits par l'expérience des monopoles en Suisse ou en Russie, ils sont plutôt partisans d'une prohibition systématique, quand, du moins, « la propagande antialcoolique aura suffisamment éclairé le peuple ».

G.-L. Duprat.

Helen Keller Souvenir (*Histoire d'Hélène Keller*, 2e fasc.), 1892-1899, 66 p., in-4° Washington, Volta Bureau.

Dans une suite d'articles écrits pour ceux qu'intéresse l'éducation des sourds et des aveugles, le bureau Volta expose sommairement quelles ont été les études d'Helen Keller jusqu'à son admission au

collège de Radcliffe, et par quelles méthodes on a réussi à instruire cette jeune sourde-aveugle-muette.

Helen Keller a eu la révélation du langage le jour où elle s'est aperçue qu'un mot servait à désigner une chose absente, la suppléait, la représentait : elle s'est ensuite rendu compte que ce mot, à son tour, pouvait être remplacé par un groupe de signes; et enfin que ces signes, étant mobiles et transposables, pouvaient servir à former d'autres mots. Dès lors elle comprenait l'écriture et la lecture. Ses progrès furent ensuite plus rapides que ceux des autres sourds : et son professeur, miss Sullivan, l'attribue à ce qu'au lieu de lui expliquer pas à pas toutes ses lectures, on la laissait, comme elle s'y plaisait, deviner par elle-même le plus grand nombre des significations verbales qu'elle ne connaissait pas encore.

Jusque-là, tout se bornait à des conversations manuelles par des sensations tactiles. Pour lui apprendre à parler, trois ans après ses premières notions d'un alphabet, on lui fit toucher les lèvres prononçant les mots : elle apprit ainsi à en reproduire elle-même les mouvements. La conversation avec elle devenait possible, les explications plus faciles et plus rapides. Cependant nombre de mots lui échappaient encore : les auteurs en donnent, à la page 29, une liste intéressante à consulter.

Ainsi pourvue de nos facilités pour l'acquisition et l'échange des idées, H. Keller pouvait compléter son instruction : on lui apprit mieux l'anglais, quelques éléments de français et d'allemand, assez de latin et de grec pour comprendre Cicéron et Virgile, Xénophon et Homère : ce qui est un résultat fort appréciable. Elle connait entièrement *l'Énéide* et quelques Églogues : elle a lu le Ier livre de *l'Odyssée*, les Ier, IIe, IIIe, IXe et XVIe Chants de *l'Iliade*, avec quelques parties du dernier. Enfin on lui a appris de l'algèbre et de la géométrie : par quels procédés ces notions ont-elles pénétré dans son intelligence? Question de haut intérêt, pour le psychologue : les rapports sont malheureusement très sobres de renseignements sur ce point et ne nous donnent guère que les résultats obtenus.

Au début, son professeur de mathématiques la trouve assez fermée aux notions algébriques : les équations du premier degré la dépassent; elle ne peut transposer les facteurs; elle connait mal les fractions; le plus petit multiple, le plus grand commun diviseur lui échappent : même, elle se trompe souvent dans ses additions et soustractions. M. Keith commence par bien lui faire saisir les différences et ressemblances entre l'arithmétique et l'algèbre : et dès la seconde leçon elle comprend comment il faut lire

$$a^2 - \{b^2 - 2a^2 - [3c^2 + 4b^2 - (3a^2 - 2b^2 + c^2)]\}$$

Au bout de très peu de temps, non seulement elle pouvait retenir les équations avec leurs complications de lettres, signes, exposants et

coefficients, mais encore elle était capable de faire *mentalement* les opérations nécessaires pour les résoudre : elle ne s'aidait de l'écriture en Braille que dans les cas très complexes, pour certaines vérifications. Trois mois après, elle en était aux simplifications suivantes :

$$\frac{x}{x^3 + y^3} + \frac{y}{x^3 - y^3} + \frac{x^3y + xy^3}{x^6 - y^6}$$

$$\cfrac{1}{a - \cfrac{a^2 - 1}{a + \cfrac{1}{a - 1}}}$$

Six mois après ses débuts, elle connaissait l'algèbre, sauf les équations du second degré, les valeurs négatives, les proportions et une partie de la théorie des exposants. Après les vacances et la revision de la rentrée, on lui apprend à résoudre les équations du second degré par la formule $(x - a)(x - b) = o$. Quand elle sut comment, de $ax^2 + bx + c = o$ nous tirions $x = \frac{-b \pm \sqrt{b^2 - 4ac}}{2a}$, elle apprit aussitôt, avec une étonnante rapidité, à résoudre ces équations : surtout elle voyait très vite si x était une quantité positive ou négative.

Les équations au carré (literal quadratic) l'ont arrêtée quelque temps : elle a dû s'aider du Braille, les erreurs ont abondé, mais au bout de quelque temps le travail est devenu rapide et assuré. — La théorie des exposants, des quantités négatives, des proportions, n'a souffert aucune difficulté : seules les formules contenant comme exposants des fractions ou des nombres premiers ont encore donné lieu à des erreurs.

En géométrie, les difficultés étaient accumulées : d'abord il a fallu donner à l'aveugle et sourde une idée aussi exacte que possible du point, de la ligne, etc., et lui faire comprendre, à l'aide de fils et de bandes munis de repères, ce que sont les directions, les parallèles, les angles, etc. Malgré tout, sa conception des dimensions et des formes, tirée des seules perceptions tactiles, est restée bien pauvre : du moins on l'a débarrassée des idées fausses et préconçues qui l'obscurcissaient [1].

La première opération consistait à apprendre le théorème : ensuite, H. Keller construisait la figure à l'aide de bandes : si cette figure était bonne, elle ajoutait les lettres et résolvait algébriquement : ensuite, elle analysait et cherchait les relations pour trouver les preuves ; si cette analyse demandait de nouvelles constructions pour arriver à la démonstration, elle les établissait de même. C'est d'ailleurs la méthode usuelle : seulement, pour H. Keller, tout était plus difficile à cause de

1. L'incapacité à se représenter notre espace est souvent telle qu'on nous citait un aveugle de naissance incapable de jamais comprendre que marcher en cercle le ramenait à son point de départ, ni comment il faisait le tour d'un arbre. (J. P.)

sa pauvreté d'intuition et parce qu'elle avait une tendance à faire appel à sa mémoire plutôt qu'aux combinaisons mentales capables de produire sur place la preuve du théorème étudié. Surtout, la grosse difficulté est qu'elle se butait parfois à une notion fausse, où elle restait obstinément jusqu'à ce qu'on réussit à s'apercevoir de son erreur : alors il fallait la faire remonter aux principes jusqu'à ce qu'elle échappât à cette erreur.

En travaillant ainsi, H. Keller avait appris, en juillet 1898, le premier livre de géométrie : d'octobre 1898 à février 1899, elle vit tous les autres livres : pour le dernier, on put faire usage d'un manuel où figures et lettres étaient en relief, ce qui facilita les progrès.

Ainsi, quoique l'algèbre eût singulièrement affiné son intuition tactile, la géométrie élémentaire fut pour la sourde-aveugle une étude des plus ardues : et cela se comprend sans peine. Il lui fallait avoir en l'esprit présents à la fois les lettres, les figures, les théorèmes, les démonstrations, les constructions et les diverses phases du raisonnement : quelle difficulté pour des facultés représentatives limitées presque aux images tactiles. Aussi fallait-il saisir toutes les simplifications possiblss. Et cependant M. Keith peut apporter comme exemple des problèmes de géométrie que résout H. Keller, le suivant, fait en cinq minutes.

« Soit un cercle de 20 pouces de diamètre (AB) : par un point E du « diamètre, à 4 pouces de la circonférence, passe une corde CD per- « pendiculaire au diamètre. Quelle est la longueur de cette corde? Et « quelle est la longueur des deux cordes CB et CA, tirées de l'extré- « mité C de la perpendiculaire aux deux extrémités B et A du dia- « mètre.

$$1^{\circ} \quad CE = \sqrt{AE \times EB} = \sqrt{16 \times 4} = 8$$
$$CD = 16$$

$$2^{\circ} \quad AC = \sqrt{(AB \times AE)} = \sqrt{20 \times 16} = 8\sqrt{5}$$
$$CB = \sqrt{AB \times EB} = \sqrt{20 \times 4} = 4\sqrt{5}. \text{ »}$$

En résumé, H. Keller, sourde et aveugle, a réussi à apprendre en huit mois ce qu'il faut connaître de grec et de latin pour lire les pages de Cicéron, de Virgile et d'Homère inscrites à l'examen d'admission du collège Radcliffe : elle a appris en treize mois les éléments de prose grecque ; et en treize mois, l'algèbre élémentaire et la géométrie plane. L'examen d'admission au collège Radcliffe équivaut à celui du collège Harvard, l'un des plus célèbres des États-Unis.

En terminant ce qu'il appelle « cette histoire de lutte et de victoire » (*history of struggle and victory*), le dernier professeur d'H. Keller, M. Keith, observe que les mathématiques sont la seule partie du programme où sa jeune élève ait dû s'attarder plus que les autres : on a

vu plus haut à quelles difficultés se heurtait ce jeune esprit totalement privé d'images et de perceptions visuelles.

Dr Jean Philippe.

MM. P. Thomas (*Acad. des sc. morales*, 25 nov. 1900) et L. Arnould (*La Quinzaine*, 1er déc. 1900) ont examiné récemment une jeune aveugle-sourde-muette *de naissance* (L. Bridgman le devint à deux ans, H. Keller à dix-huit mois, et M. Obrecht à trois ans et demi). Cette jeune fille, Marie Heurtin, née en 1885, a été éduquée, comme M. Obrecht, par les religieuses de Larnay : actuellement, elle sait parler tactilement, lire et écrire en points, et parler oralement. Son sens olfactif est très développé : quant au toucher actif, « c'est en lui que se concentre presque toute l'activité de l'esprit » (P. Th.). Pour lui apprendre à parler, son éducatrice, ayant remarqué qu'elle ne se séparait presque jamais d'un petit couteau de poche apporté de chez elle, le lui enleva : « Marie se fâcha, la religieuse le lui rendit un instant et lui mit les mains l'une sur l'autre, l'une coupant l'autre, ce qui est le signe abrégé pour désigner un couteau chez les sourds-muets; puis elle lui reprit l'objet; l'enfant s'irrita, mais, dès qu'elle eût l'idée de refaire elle-même le signe qui lui avait été appris, on lui rendit le couteau définitivement. Le premier pas était fait : *l'enfant avait compris qu'il y avait un rapport entre le signe et l'objet* » (L. Arnould). — Ajoutons que la jeune sourde-muette-aveugle n'a jamais, en rêve, ni vu, ni entendu, ni parlé oralement (en quoi elle diffère encore de ses compagnes) : elle a conservé des souvenirs antérieurs à son éducation.

On annonce, sur les procédés de son éducation, antérieurs à ceux employés pour H. Keller, une étude précise : il va sans dire que les points caractéristiques seront signalés ici.

Dr J. Philippe.

F. Cl. Spencer. — *Education of the Pueblo Child* (Columbia University), 98 p., in-8°, Mac Millan, V Avenue, New-York.

C'est une monographie qui commence par la géographie et l'histoire de la terre des Pueblos, et qui expose ensuite, d'après des documents ethnologiques et autres, comment se perpétuent en des formes immuables leurs mœurs, leur industrie, leur religion. Abordant ensuite la question même de l'éducation, l'auteur s'efforce de montrer comment le milieu physique et social où elle est condamnée à vivre, arrête dans son développement cette race depuis longtemps réfractaire à toute innovation. Il n'indique d'ailleurs aucun moyen pratique de remédier à cet état de choses.

L'ouvrage se termine par une bibliographie assez complète.

J. P.

Dr P. J. Möbius. — Ueber Entartung (*Grenzfr. des nerv. und seelenlebens.* Vol. III. Bergmann, Wiesbaden, 1900, p. 95-123).

La dégénérescence consiste en une déviation considérable et permanente, transmise ou susceptible de transmission héréditaire. Elle peut par conséquent ou congénitale ou acquise, soit dans la vie fœtale, [illegible]ns le cours de l'existence. On est habitué depuis Morel à con[illegible] les dégénérescences héréditaires avec celles qui sont acquises.

Cependant les effets de ces dernières peuvent être sans cesse atténués au cours de l'hérédité par des unions répétées avec des personnes saines (p. 95-97). On a, à la fois, tort et raison d'admettre des dégénérescences partielles : l'organisme est un, mais comparable à un État, et chaque élément y a une certaine indépendance. Il n'y a pas de dégénérescence totale, mais seulement déséquilibre ou manque d'harmonie entre éléments dont les uns sont sains, les autres anormaux. Les causes premières de la dégénérescence sont obscures : il n'est pas prouvé que l'union de consanguins l'entraîne et le manque d'affinité des germes peut bien être une des sources de ce mal (p. 97-100).

La délimitation du domaine de la dégénérescence est la chose la plus importante. Dans quelle mesure faut-il qu'il y ait déviation pour que l'on soit jugé dégénéré? Les variations sont considérables dans l'espèce humaine : il en est de deux sortes, les unes corporelles, les autres mentales. Où commence la déviation morbide? Les anomalies physiques sont depuis longtemps l'objet de remarques vulgaires et scientifiques; mais comment apprécier les variations psychiques? Il ne faut attendre aucun secours de la psychologie normale qui est encore trop loin de connaitre l'*individu* normal (p. 102-103). Un certain degré de toutes les tendances humaines est nécessaire à l'état de santé : comment déterminer à quel moment il y a excès ou défaut?

Il faut donc se résigner à juger de la mentalité d'après l'aspect extérieur de la personne, souvent trompeur d'ailleurs. La laideur physique d'abord peut être l'indice de la laideur morale; celle-ci peut être rendue appréciable par une extrême brutalité, une grande cruauté, etc. (p. 112-113). La forme de la tête peut, en dehors de toutes les exagérations de la cranioscopie, déceler la dégénérescence : cependant les bêtes et les sauvages ont plus de régularité dans tout le corps que les civilisés, dont la partie droite de l'appareil musculaire et le cerveau gauche sont plus développés que les parties correspondantes (p. 102 et 114). La mauvaise conformation des oreilles et du nez, la structure des mâchoires et du palais, l'implantation des dents et leur chute, l'aspect des mains, peuvent fournir des indices de dégénérescence.

Möbius rend un juste hommage aux travaux faits par Magnan en vue de distinguer les états constitutifs des syndromes psychiques de la dégénérescence (folie intermittente, paranoïa, mélancolie, hypocondrie, obsessions, phobies, hystérie, névrose, etc.). Les maladies mentales sont des épiphénomènes, des manifestations secondaires d'une maladie qui sans elles n'en existe pas moins (p. 116-117). L'étude se termine par des considérations sur les dégénérés criminels et les hommes de génie : la criminalité et la génialité supposent des relations anormales entre l'individu et ses semblables aussi bien qu'entre les diverses fonctions de l'individu.

G.-L. DUPRAT.

L. Loewenfeld. — Somnambulismus und Spiritismus (*Grenzfr. des Nerven-und Seelenlebens. I.* Bergmann, Wiesbaden, 1900, p. 1-57).

L'auteur s'est efforcé de décrire d'un côté les états somnambuliques, d'autre part les faits si variés de spiritisme, de ramener autant que possible ceux-ci à ceux-là, et de montrer qu'il n'y a aucune raison d'admettre l'agent mystérieux que supposent les théories spirites.

La partie relative aux différentes formes de somnambulisme (p. 1-23) constitue un exposé méthodique et clair des phénomènes généralement bien connus que l'on décrit sous les noms de noctambulisme et de somnambulisme soit hystérique, soit hypnotique, spontané ou provoqué. Les faits ordinairement signalés sont rapprochés du sommeil et des rêves (p. 9) : dans le sommeil léger les rêves manquent d'enchainement logique, de valeur intellectuelle (p. 2), dans le sommeil profond il se produit une activité mentale plus proche en un sens de celle de la veille, c'est-à-dire à éléments plus cohérents bien que peu nombreux, d'une logique plus serrée, mais étroitement limitée à un petit cercle d'idées ou d'images (p. 2). C'est avec ce dernier genre de rêves que les faits somnambuliques présentent le plus d'analogie : on connaît bien des exemples d'actes accomplis avec sûreté, d'opérations mentales d'une haute valeur intellectuelle effectuées pendant le sommeil profond et dans l'état de somnambulisme (cf. p. 4-6). L'état anormal se distingue de l'état normal parce que dans le premier les représentations engendrent des actes au lieu de s'arrêter comme dans le second au stade purement intellectuel; en outre, dans le somnambulisme, le rétrécissement du champ de la conscience fait que l'attention peut être renforcée sur certaines données sensorielles, peut accroître ainsi l'acuité de certains sens et permettre des opérations que l'on ne saurait accomplir dans l'état de santé (p. 9-10). Loewenfeld ne croit pas avec Gilles de la Tourette au rapport direct du somnambulisme avec l'hystérie. Bien des personnes qui dans leur enfance ont eu des attaques de somnambulisme, présentent plus tard des maladies nerveuses tout autres que l'hystérie. Cependant il y a un somnambulisme hystérique, différent quant à l'aspect du noctambulisme : on y constate du délire, des transformations ou des dédoublements de la personnalité, des hallucinations (p. 12-15). Quant au somnambulisme provoqué découvert par le marquis de Puységur, élève de Mesmer, en 1784, il relève de l'hypnose avec ses divers degrés et ses traits caractéristiques : limitation de l'activité associative, suggestibilité anormale, anesthésies et hyperesthésies, etc. (p. 16-17). On peut, la chose est connue, provoquer des hallucinations, des anesthésies, des illusions, des phénomènes vasculaires variés, de l'automatisme, des modifications de la personnalité, avec alternance de moi différents, des effets posthypnotiques, etc. (p. 18-23).

Les faits de spiritisme se ramènent à six genres principaux : la lucidité (hellsehenvision des objets cachés ou sensations visuelles obtenues les yeux fermés), la transposition des sens (sensations de l'ouïe ou de

III. — Sociologie.

Ludwig Stein. — An der Wende des Jahrshunderts, Versuch einer Kulturphilosophie. 1 vol. in-8° de VII-415 p. Fribourg en Brisgau, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1899.

M. Stein nous avertit, dans son *Avant-propos*, que les vingt essais réunis par lui dans ce volume constituent une *philosophie de la civilisation*, telle qu'elle se trouve réalisée dans l'Europe occidentale et l'Amérique. Cet ouvrage fait suite à l'ouvrage sur *la Question Sociale* (Die sociale Frage im Lichte der Philosophie). L'auteur a choisi la forme de l'*essai*, si bien appropriée au génie allemand, parce qu'elle convient à merveille à des recherches encore si nouvelles. Mais cette forme n'exclut pas l'unité d'une pensée systématique. M. Stein se rattache, en effet, au *criticisme évolutionniste*, lequel a pour corollaire l'*optimisme social*. — Les essais, dont quatre seulement paraissent ici pour la première fois, se divisent en deux groupes. Les uns, historiques, ont pour objet d'établir la continuité du développement de notre civilisation; les autres, systématiques, la signification et le but de ce développement. — L'évolution littéraire n'est pas laissée de côté. D'après M. Stein, la poésie doit devenir de plus en plus scientifique, et cesser d'être *mythologique*, à une époque où les savants s'inquiétant de plus en plus de la forme, et où des philosophes, tels que Schopenhauer et Nietzsche, sont, dans leur prose, plus poètes que les poètes.

1. *Au seuil du siècle.* — La formation de l'esprit s'explique par l'évolution biologique. Sous l'action de l'intérêt, l'organisme devient apte à des fonctions mentales supérieures. La notion du temps s'explique par cette méthode génétique; et elle s'élargit avec l'horizon intellectuel. Nous comptons par siècles, tandis que l'homme primitif comptait par jours. — C'est pourquoi, au seuil du siècle, se pose la question : Quel est le bilan de ce siècle? Cette question a deux faces. Qu'est-ce que le passé a produit? Qu'est-ce que l'avenir donnera? La seconde question dépend de la première. L'unique méthode possible est la méthode *historique*. — La nature en elle-même est muette; l'histoire seule peut nous instruire. Seule, l'histoire a un sens, une finalité immanente; le seul objet qui puisse nous intéresser, c'est la conscience dans son développement. C'est pourquoi toute métaphysique doit être ajournée; nous ne pouvons que répéter sous une autre forme les solutions anciennes. Ce n'est pas à dire que Dubois-Reymond ou Spencer aient gain de cause; il ne faut pas dire : *Ignorabimus*, mais *Ignoramus*. — Cette étude historique, faite d'un point de vue d'ensemble, nous révélera les *tendances* de l'histoire. La connaissance philosophique est une connaissance probable; l'avenir la confirmera ou la démentira. — Psychologiquement, l'intellectualisme est la doctrine véritable; les représentations sont les armes forgés par l'organisme dans la lutte

pour la vie. De cet intellectualisme découle un *optimisme social*; l'intelligence se généralise avec l'évolution, se démocratise. — Moralement, l'histoire nous indique les *impératifs* de l'avenir. — Epistémologiquement, le point de vue de Kant se trouve concilié avec celui de Darwin et de Spencer dans le *criticisme évolutionniste*. Les fonctions créent les organes ; l'intellect, avec ses formes et ses catégories, est le produit d'une évolution ; mais ces formes et ces catégories constituent simplement une *interprétation* de la nature par la conscience. Les lois de la nature sont les lois de la pensée ; et les lois de la pensée se ramènent, en définitive, à la loi de *causalité*, sous la forme du rapport de principe à conséquence (loi de *raison suffisante*). La valeur de la connaissance est ainsi *relative*.

2. *Un jubilé de deux mille cinq cents ans.* — Il s'agit du jubilé de notre philosophie occidentale, laquelle peut être rapportée à une origine fixe (Thalès), et a suivi une marche continue et déterminée. — L'auteur passe en revue les diverses disciplines issues de cette philosophie, avec leurs vicissitudes. Il montre, en finissant, que le problème capital à l'heure actuelle est un problème *humain*. Sociologie, philosophie sociale, morale sociale, étudient l'homme social dans son *être*, dans son *devenir*, dans sa *destinée*. — Malgré l'épitaphe que lui vouait naguère le Dr Wahle, la philosophie ne doit pas périr. Si la science a pour objet le *réel*, la philosophie a pour objet le *vrai*; et chaque époque, ayant *sa* vérité, aura *sa* philosophie.

3. *Le principe de l'évolution dans l'histoire de l'esprit.* — La philosophie, pour répondre à ses détracteurs, a emprunté aux sciences de la nature leurs méthodes. Ainsi la psychologie s'est modelée de nos jours sur la physiologie. Buckle a montré que l'histoire de la civilisation devait s'expliquer par un enchainement rigoureux de causes et d'effets. Darwin, en expliquant la vie par la loi de l'évolution, a conduit les philosophes à transformer la conception de Buckle. L'histoire de la civilisation s'explique tout ensemble par la *causalité* et par l'*évolution*; mais c'est l'évolution qui constitue le principe vraiment actif, et elle implique une *téléologie immanente*. Il faudrait les facultés mentales d'un Leibnitz pour suivre les applications de ce principe dans *tout* le domaine de l'esprit. En attendant un second Leibnitz, les travailleurs modestes doivent appliquer le principe dans une sphère restreinte. Et M. Stein s'efforce de montrer le rôle de l'évolution dans l'histoire de la pensée à l'époque de la Renaissance. Il établit que le moyen âge n'est pas une époque de stagnation intellectuelle, qu'il n'y a pas à la Renaissance de génération spontanée, et que l'apparence de discontinuité vient de la nature de la finalité, laquelle est *immanente*, et par suite relative aux besoins actuels de chaque période. L'histoire de l'esprit est déterminée par l'*instinct de conservation*.

4. *La première apparition de la philosophie grecque chez les Arabes.* — La réalité de cette loi d'évolution est établie par l'histoire de la philosophie arabe. On se convainc par là de l'existence d'une double

continuité : l'une *historique*, puisque cette philosophie se rattache à l'aristotélisme et au néo-platonisme; l'autre *logique*, puisque à un même moment (milieu du IXe siècle) cette filiation se retrouve dans les trois grands centres intellectuels : Paris, Constantinople, Bagdad.

5. *La continuité de la philosophie grecque chez les penseurs arabes.* — Ce cinquième essai établit encore que la continuité *logique* est aussi réelle que la continuité *historique*, et que toute philosophie est une tentative pour résoudre les éternels problèmes d'une manière conforme à l'*esprit* de l'époque.

6. *Exemple typique de la continuité logique dans l'histoire de l'esprit.* — Les idées obéissent, comme les organismes, aux lois de la lutte pour la vie. Mais il est des problèmes qui reparaissent éternellement : tel celui du déterminisme ; ce sont les problèmes philosophiques par excellence. La question du déterminisme se déguise sous toutes les formes, philosophiques et religieuses. Et les mêmes solutions se reproduisent, alors même qu'entre les penseurs qui les adoptent il ne peut y avoir de communication intellectuelle. Nul exemple plus frappant de la *continuité logique*. C'est ainsi que la solution de l'*occasionalisme*, et la morale de l'*intention* qui s'y rattache, se retrouvent dans les mêmes termes chez les Stoïciens, chez l'Arabe Al Aschari, chez le mystique Richard de Saint-Victor, chez Malebranche et chez Geulincx. Or il est certain que Al Aschari n'a pas pu connaître la théorie stoïcienne, et il est infiniment peu probable que Geulincx et Malebranche se soient inspirés de cette théorie. — Ainsi l'évolution mentale obéit partout aux mêmes lois, et les mêmes formes de pensée se reproduisent en conséquence. — Pour ce qui est de la valeur de cette morale occasionaliste de l'intention au point de vue de la philosophie systématique, elle représente sans doute la morale idéale de l'avenir.

7. *Pour servir à la méthodologie de la Biographique.* — La biographie est peut-être le plus ancien de tous les arts, et c'est de tous le moins assujetti à une technique. Et pourtant cette technique est nécessaire, si l'on veut réaliser la double fin de la biographie : servir un intérêt *historique*, servir un intérêt *moral* et *pédagogique*; l'exemple même de la pédagogie est très instructif à cet égard. — Pour ce qui est du but historique, toute biographie est soumise aux mêmes règles; mais les règles changent, à l'égard du but moral, en raison du sujet traité. La psychologie d'un philosophe n'est pas celle d'un militaire ou d'un poète. — La biographie est particulièrement utile, lorsqu'il s'agit de l'histoire de la philosophie. Retracer une série de pensées, en faisant abstraction du *milieu* qui les a rendues possibles, est peut-être légitime aux yeux du savant, mais non aux yeux du lecteur. Cette vérité devient sensible, si l'on compare à l'*Histoire de la philosophie*, si abstraite, de Windeband, l'ouvrage de Th. Gomperz sur les *Penseurs grecs*, dans lequel les doctrines de ces penseurs sont rattachées à l'ensemble de leurs conditions, en particulier à leurs conditions économiques.

8. *La dernière œuvre de Frédéric Nietzsche.* — Cette dernière œuvre,

l'*Antechrist*, composée à la veille de la folie, ne diffère des œuvres précédentes que par son calme plus grand et sa clarté. C'est une condamnation décidée du Christianisme. Judaïsme et Christianisme ont corrompu la nature par l'idée de la *pitié*. Voilà ce que proclame Nietzsche, fort de son darwinisme. Mais ce darwinisme laisse de côté un élément capital de l'évolution, l'élément *spirituel*. C'est un *darwinisme à la Jules Verne*. Le rôle de la pitié est bienfaisant; la pitié est donc bien dans le sens de la nature. Judaïsme et Christianisme n'ont pas modifié le cours des choses; ils n'ont fait qu'exprimer leur évolution naturelle. — L'idéal de Nietzsche, le retour à la *bête blonde*, est un idéal de réaction. Cette aspiration à une vie purement physique est incompatible avec le niveau moral actuel. Le rêve de Nietzsche, la papauté de César Borgia, est un rêve purement rétrograde. Ce n'est pas le *Surhomme* qu'il faut chercher, mais l'*Homme*.

9. *Frédéric Nietzsche comme « philosophe classique »*. — Étude sur un essai de M. Alois Riehl dans la collection des *Classiques de la Philosophie* de Frommann. — Nietzsche n'a aucun droit à être regardé comme un philosophe *classique*. Comme le montre M. Riehl lui-même, Nietzsche est avant tout un artiste, un homme qui a de la génialité (plutôt encore qu'un homme de génie). Il pose des questions, mais il n'en résout aucune. Il n'a pas de système, pas de philosophie. Il procède par aphorismes, et c'est ce qui le rend populaire, à l'égal de Schopenhauer. Mais Schopenhauer, à côté des *Parerga*, a fait le *Monde comme Volonté*.

10. *La nature et l'objet de la sociologie*. — En toutes choses, la *pratique* devance la *théorie*. La sociologie existait comme *science*, avant que l'on s'enquît de sa *méthode*. Les discussions mêmes relatives à cette méthode prouvent qu'elle est bien vivante. — L'objet de la sociologie est aussi étendu que l'activité collective de l'homme. Elle constitue une philosophie de l'humanité, et son vrai nom serait *philosophie sociale*. — Cette philosophie sociale a trois objets : l'*existence* sociale, le *devenir* social, le *devoir-être* social. Ainsi la sociologie renferme toutes les sciences morales, *descriptives*, *explicatives*, *normatives*. — Le devenir social est aussi l'objet de l'*Histoire*. Mais l'histoire se rapporte à l'*individuel*; les événements historiques ne se répètent pas. La sociologie n'est pas une science de l'individuel; mais elle n'est pas non plus une science de *lois*, comme les sciences de la nature. Elle tient le milieu, et elle aboutit à des approximations empiriques. Le devenir social n'est pas régi par la causalité mécanique (cause et effet), mais par la causalité téléologique (moyen et fin); il s'agit, d'ailleurs, d'une téléologie immanente. — Aussi la métaphore de l'*organisme social* est-elle inexacte. L'emploi de la méthode *biologique* est en grande partie défectueux. La méthode propre de la sociologie est la méthode *empirico-inductive* (Histoire comparée). C'est, en particulier, pour la détermination du *devoir-être social* que la méthode biologique est insuffisante. Elle établirait une *nécessité fatale* (Müssen),

non un *devoir-être* (Sollen). — L'étude du devenir des *sentiments humains* est particulièrement importante pour la détermination du *rythme* social.

11. *Le problème philosophique de la société humaine.* — La marche des idées constitue-t-elle un cycle fermé et renaissant? Ou faut-il croire avec Leibnitz qu'elle constitue une spirale? M. Stein est de cette dernière opinion. — Les théories relatives au problème social le confirment dans cette vue. Nous ne posons plus les questions de la même façon que dans l'antiquité ou au moyen âge. Ce n'est plus le règne de l'*autorité* de l'État, ou de l'autorité de l'Église, mais de la *liberté*. — Il n'y a de liberté que pour l'homme, et l'homme *social*; la liberté provient de la richesse croissante de la vie intérieure, laquelle diminue la certitude des connaissances et supprime le mécanisme des lois naturelles. L'idée de l'*évolution* nous permet de nous retracer la formation de cette liberté, et de comprendre le passage du *collectivisme* médiéval au régime moderne de la *personnalité*; à la *constance* psychique indéfectible a succédé la *variabilité* psychique indéfinie. — Mais le grand problème sociologique se pose alors. N'y a-t-il pas un milieu entre l'accroissement sans terme de la personnalité, lequel engendre l'*anarchisme*, et le *despotisme* de l'État, la prédominance de l'*humanité* sur l'*individu*? M. Stein croit que ce milieu existe, et que seule la conciliation de ces deux extrêmes peut faire de la marche des idées sociales cette spirale dont il parlait au début. Lui-même, dans son ouvrage sur la *Question sociale*, a indiqué la solution du problème. — En somme, le point de vue philosophique n'est plus le même qu'autrefois. Au problème de l'*être* (Métaphysique) et à celui de la *connaissance* (Théorie de la connaissance) a succédé celui du *devoir-être* social (Sociologie). L'homme, s'il n'est plus au centre de l'*univers*, est au centre de la *spéculation philosophique*.

12. *Le but de la vie et l'organisation de la vie.* — Analyse d'un ouvrage du professeur Otto Stock. — De même que naguère la théorie de la connaissance, la sociologie a pour mot d'ordre actuel le *retour à Kant*, mais au Kant de la *Raison pratique*. — M. Stock veut répondre à ces questions : La vie a-t-elle un but? Ce but est-il unique et absolu? Comment atteindre ce but? — Il n'y a pas plus d'anarchie dans le monde moral et social que dans la nature ; la vie a un but. Les diverses fins se subordonnent à une fin unique. Cette fin unique est autonome. Elle consiste dans la *volonté du bonheur*. — Le moyen primordial pour réaliser cette fin consiste dans l'affirmation même de la vie. Mais la vie humaine est avant tout la vie intellectuelle. La volonté du bonheur se ramène à la *volonté de connaître*. Stock est un rationaliste décidé, et, tout en évitant le mot, un philosophe de l'*Aufklærung*. Il s'oppose nettement par là à la tendance issue de Nietzsche et développée par les *philosophes du boulevard*, tendance qui place les instincts de la brute au-dessus de la raison.

13. *L'éthique darwiniste et socialiste.* — A propos d'un ouvrage de

Woltmann : *Système de la conscience morale.* — Le concept de l'évolution est l'idée maîtresse de notre époque; l'avenir l'appliquera aux sciences de l'esprit, comme elle l'est déjà aux sciences de la nature. — Woltmann se rattache à la fois à Kant, à Darwin, à Marx; et il veut concilier criticisme, évolutionnisme et socialisme. — La morale est pour lui la science de la vie morale, et le développement de la conscience (Darwin) précède la connaissance logique de la règle des mœurs (Kant). Mais Woltmann a le tort de ramener trop Kant à Platon, et, en ressuscitant Leibnitz, Schelling et Hegel, de réaliser dans la nature les lois de l'esprit et la finalité. L'étude de Hume serait un remède excellent contre cette tendance métaphysique. — Le développement de l'esprit et de la conscience est conditionné par le facteur économique : « *Sans technique*, dit Woltmann, *pas de logique* ». Marx est concilié par là avec Kant. Mais Woltmann n'est pas inféodé au marxisme orthodoxe. Dans la pratique, il est plus proche de Lassalle. Dans la théorie, il n'est pas exclusif comme Marx; il admet, dans les rapports entre le facteur économique et le facteur idéal, la catégorie de la réciprocité.

14. *Loi de la nature et loi morale.* — Des deux objets qui excitaient la vénération de Kant, le ciel étoilé et la loi morale, le premier est connu suffisamment dans son ensemble, le second ne l'est pas encore. Et c'est pourquoi à l'étude des sciences de la nature doit succéder pour l'instant l'étude des sciences morales. La renaissance actuelle de la philosophie n'est autre chose que cet intérêt croissant accordé à l'Ethique et à la Sociologie. Tel est le sens *provisoire* du *primat de la raison pratique.* — C'est bien à tort que Kant met sur le même pied les *lois de la nature* et la *loi morale*; celle-ci a formé celles-là. C'est par analogie avec l'ordre établi dans les relations humaines que la pensée est arrivée par degrés à organiser le monde. Les lois de la nature sont des nécessités de penser, Kant a raison en ce point; mais ce sont des nécessités acquises par expérience, il a tort sur cet autre point. Et la valeur des lois n'est pas atténuée par là, mais assurée; les lois ne valent que pour la conscience; mais, formées par la conscience, elle valent absolument pour elle; et, si elles varient, c'est avec l'évolution même de la conscience. — Les lois morales n'ont pas ce caractère absolu. Elles n'expriment pas une contrainte mécanique et logique, mais un *devoir-être* téléologique. La grande méprise de Kant a été de placer le devoir dans l'absolu, de faire une *métaphysique des mœurs.* Cette métaphysique, qui est l'Ethique elle-même, ne peut être qu'un aboutissement. Les buts de l'action ne peuvent être découverts que par la Sociologie usant de la méthode historique.

15. *La pédagogie expérimentale.* — En dépit de la valeur des travaux des pédagogistes, la pédagogie n'a pas fait un pas réel depuis Herbart. Cela tient à un défaut de *méthode.* La pédagogie en est encore aux discussions spéculatives portant sur la valeur comparée des *opinions.* Or ce sont des *faits* qu'il faut apporter. La pédagogie de

l'avenir sera *expérimentale*. En la rendant telle, on sera bien dans la tradition de Pestalozzi et de Rousseau, comme de Locke. — Et M. Stein montre par l'exemple l'excellence de cette méthode, en l'appliquant au problème du *surmenage* scolaire.

16. *L'anarchie intellectuelle*. — On revient beaucoup actuellement à l'étude de la *logique formelle*, et cela avec raison. Si la logique de l'école est inutile à ceux qui possèdent la logique naturelle, elle est indispensable à ceux qui ne la possèdent pas, et qui, sans le secours de cette étude, tombent dans l'*anarchie intellectuelle*. — L'anarchie politique a sa source dans l'anarchie intellectuelle, et celle-ci domine actuellement, comme en témoigne l'état de la littérature et de la philosophie, où chacun veut être maître, où seul Nietzsche, roi de l'anarchie et ennemi juré de la logique, a fait école. La maxime des *jeunes* est la maxime nietzschéenne : « Rien n'est vrai, tout est permis. » A cette anarchie, l'étude de la logique ne peut que remédier.

17. *L'anarchie sentimentale*. — Le mysticisme suit partout la philosophie comme son ombre. C'est que l'âme humaine est double, entendement et sentiment. La psychologie actuelle, intellectualiste ou volontariste, ne voit dans le sentiment qu'un fait secondaire; mais le sentiment s'est révolté à toutes les époques contre la raison, la religion contre la philosophie, la croyance contre la science. Cette prédominance du sentiment constitue le principe de l'*anarchie*. — Ce mysticisme anarchiste est aussi ancien que la civilisation, tantôt sous forme naïve, tantôt sous forme réfléchie. De nos jours, il trouve un terrain particulièrement favorable en France; nulle part ailleurs, et surtout en Allemagne, le succès d'un Brunetière et de sa « double vérité » ne serait possible. — L'anarchie prévaut dans tous les domaines, politique, religion, art, sciences morales et même sciences de la nature (Métagéométrie de Zöllner, spiritisme, mysticisme biologique, philosophie de la nature de Spencer, homéopathie, kneippisme, etc.). — Cette anarchie sentimentale est le grand danger que court notre civilisation. Il faut que l'intellectualisme s'arme contre le sentiment, et qu'il mette en œuvre, pour sauver notre civilisation, la *science* et la *technique*.

18. *L'optimisme religieux*. — La lutte est éternelle entre les religions qui affirment la vie et celles qui la nient. Le *mosaïsme* est le type des premières, le *bouddhisme* est le type des secondes. Le conflit entre l'optimisme et le pessimisme est de nature sentimentale, non de de nature intellectuelle; l'*optimisme* n'est pas une conception philosophique, mais une croyance religieuse. — Le mosaïsme est ainsi l'expression même de l'optimisme; c'est lui qui, sous la forme du *messianisme*, a su affirmer le perfectionnement futur de l'humanité; il a mis l'âge d'or au terme et non au principe. Et il est tout naturel que les fondateurs du socialisme, Lassalle et Marx, soient de race israélite. — Aussi quel contraste entre la civilisation vivante que dominent les idées mosaïques, et la civilisation morte que dominent les idées bouddhiques, l'Europe et l'Inde! — Le contraste entre les espérances d'Israël

et sa destinée tragique n'est pas un démenti à l'optimisme. La courbe de l'histoire est une spirale. « *Inclinata resurget* ». L'antisémitisme actuel n'aura qu'un temps.

19. *La philosophie de la paix.* — Article dédié aux membres de la conférence de La Haye. — Il est en opposition immédiate avec un article publié dans la *Deutsche Rundschau* par le général de Boguslawski et qui contient une véritable *philosophie de la guerre*. Il s'agit ici, non d'en appeler à des *autorités*, car les deux partis ont également les leurs, mais à des arguments. — Au point de vue *sociologique*, il n'est pas vrai que la guerre soit essentielle à l'humanité; la philosophie de l'évolution nous montre dans la guerre une catégorie purement *historique*; la *lutte* seule, dont la guerre est une forme transitoire, constitue une catégorie *psychologique* et indéracinable. — Au point de vue *pédagogique* et *moral*, il est inexact que la guerre soit l'unique moyen d'éducation; voyez, par exemple, la Hollande et la Suisse. — Au point de vue *politique*, il ne faut pas regarder la *souveraineté* d'un État comme quelque chose d'absolu, et s'insurger par suite contre la diminution de souveraineté qui résulterait de l'arbitrage. — Au point de vue *technique*, la multiplication même des armements amènera forcément à une entente. — Au point de vue *économique* enfin, il n'est pas exact que le désarmement ait pour effet inévitable le bouleversement industriel, car nul ne songe à un désarmement immédiat et complet.

20. *Les tâches politiques et sociales du vingtième siècle.* — La tâche *politique* du vingtième siècle doit consister essentiellement à faire prédominer dans le monde entier la civilisation occidentale. Le facteur dominant de cette civilisation est, à cette heure, la race *germanique*; elle est le présent, comme la race latine est le passé, et peut-être la race slave l'avenir. Mais l'hégémonie de la race germanique ne signifie pas l'oppression des autres types. Si le XVIII[e] siècle fut l'ère du *cosmopolitisme*, et le XIX[e] l'ère du *nationalisme*, le XX[e] doit réconcilier ces deux idées essentielles. — Mais cette tâche *politique* implique une tâche *sociale*. L'histoire même de notre siècle nous indique l'*impératif* du siècle prochain : la réalisation de la *paix sociale*. Comment la réaliser? Ni le collectivisme de Marx, ni l'individualisme de Nietzsche n'y peuvent réussir. La critique à laquelle se trouve actuellement soumis le marxisme est très propre à faciliter la solution du problème. Cette solution doit être un moyen terme, qu'exprime assez nettement la formule suivante : *Socialisme des institutions, individualisme des personnes*. Au socialisme internationaliste de Marx ne préfère-t-on pas déjà le socialisme nationaliste de Lassalle. — Cette étude, et les précédentes, nous indiquent nettement le sens de l'histoire, qui est l'*exaltation du type humain*. Le vingtième siècle sera une ère de rationalisme; nous sommes à une époque d'*Aufklærung* sociale.

J. SEGOND.

REVUE DES PÉRIODIQUES ÉTRANGERS

Archiv für systematische Philosophie.

Tome VI (1900), 648 p.

A. Müller. *La métaphysique de Teichmüller* (trois articles). — Selon Teichmüller, la question de l'être, point de départ de toute spéculation philosophique, semble être la question que la métaphysique a le plus négligée. Le concept de l'être ne peut venir ni des intuitions, ni des activités de l'âme, ni des impressions sensibles, ni de la conscience immédiate et particulière; on ne peut le trouver que dans le domaine des idées qui, par une évolution graduelle, se transforment en concepts. Teichmüller combat la limitation kantienne de l'intuition à l'intuition sensible et définit ce qu'il entend par intuition intellectuelle : son caractère spécifique consiste en ce que les concepts rationnels, comme unités de relation ou points de vue, supposent autre chose que ce à quoi ils se rapportent, et réunissent tous ces points de vue dans un état de conscience unique. Une analyse à la fois grammaticale et logique montre que le mot être ne peut signifier autre chose que le moi.

Le moi n'a aucune raison de supposer des objets extérieurs, puisqu'il s'apparait à lui-même comme une unité absolue de tous les contenus et de toutes les activités; c'est donc à de nouvelles considérations qu'il faut recourir pour déduire une pluralité des êtres. Les activités de l'âme doivent être distinguées en connaissance, volonté et action motrice; en outre, la pensée procède d'après la loi de raison suffisante et de coordination. Le désir et le vouloir postulent un monde extérieur comme raison suffisante de l'introduction de la qualification de bon et de mauvais dans l'impression sensible. Une seconde source du concept de monde extérieur est la comparaison d'une impression sensible avec un souvenir. Une troisième est l'expérience constante qu'une foule de représentations naissent en nous sans nous. Teichmüller réfute ensuite l'hypothèse qui ferait résulter d'une influence extérieure ce concept de monde objectif.

Le moi n'est pas seulement connaissant, comme il le serait s'il n'était que le sujet-objet; il est aussi voulant, mouvant et sentant; par là Teichmüller, comme il le dit lui-même, se sépare de toutes les doctrines idéalistes, depuis Platon jusqu'à Hegel. Le moi ne nous est connu par concept que d'une manière séméiotique, et par là l'intuition intellectuelle se concilie avec l'indépendance des trois facultés de l'âme autres que la pensée.

Le moi étant ainsi défini une substance en relation avec l'être idéal et l'être réel, cette relation permet de donner de l'accident une définition précise et de lui reconnaitre une réalité que tant de doctrines lui dénient, ce qui n'est pas sans intérêt au point de vue théologique. La pensée étant amenée à présumer par analogie avec le moi l'existence d'êtres extérieurs, la question se pose de leurs relations réciproques, et avec elle diverses questions particulières, celles de la cause, de la vie, des lois de la nature. La question du non-être, qui a embarrassé tant de philosophes, trouve dans le système de Teichmüller une solution aisée : le non-être est ce qui n'a pas d'existence substantielle, dans le double sens d'affirmation temporelle et d'affirmation intemporelle qu'exprime le mot être.

L'idée de temps est la conscience d'un ordre des représentations d'après leur rapport à la réalité, rapport mesuré par les quotients d'intensité; le temps est une perspective des représentations ordonnées, non d'après leur contenu idéal, mais d'après la suite subjective, réelle, intemporelle de nos activités. Ce temps est indéfini dans ses trois dimensions, le passé, le présent et le futur. Teichmüller établit entre le temps et la durée une distinction qu'il y a lieu de signaler, parce que ces termes donnent lieu, au moins pour le lecteur français, à une possibilité d'équivoque. Cette distinction, parallèle à celle de l'espace et de l'étendue, en faisant de la durée la quantité du temps, arrive à donner à ce mot durée précisément le sens qu'a le mot temps par opposition à durée dans la langue, par exemple, de M. Bergson.

La représentation de l'espace nous est fournie par les sensations de la vue et du toucher, dont la disposition dans les trois dimensions symbolise l'activité synthétique de la conscience; comme tous les autres concepts relatifs au monde extérieur, l'espace est une perspective. L'auteur résume ensuite la déduction des trois dimensions et l'analyse de l'idée de mouvement. Le problème capital du mouvement, savoir comment un même objet peut dans le même instant être et n'être pas dans un même lieu, se résout par la distinction du temps et de la durée, de la mesure subjective et de la mesure objective du temps. Le mouvement n'est que le symbole de notre activité synthétique de représentation dans le domaine des sensations tactiles et visuelles coordonnées au reste de notre vie réelle. Le mécanisme est une erreur logique résultant du rôle de parias attribué aux sens autres que la vue et le toucher, à cause du nombre infiniment plus considérable de sensations que nous fournissent ces deux derniers, la vue en particulier; la physique n'est qu'une symbolique. Venant enfin à l'idée d'objet, Teichmüller ne voit dans la substance qu'une projection de la seule substance que nous connaissions, le moi, avec sa volonté, son action et sa pensée. — Cette métaphysique, conclut Teichmüller, n'est pas quelque chose qu'il ait inventé : c'est le résultat de l'évolution religieuse jusqu'au christianisme, qui a éveillé la philosophie en

donnant une valeur au sujet pensant. (Entre parenthèses, cette vue juste en elle-même, aurait peut-être besoin d'être complétée : la direction subjective de la philosophie moderne vient peut-être aussi de ce que, pendant tout le moyen âge, les solutions des problèmes objectifs étant imposés par la révélation, la philosophie, réduite presque exclusivement à la logique, a été amenée à accorder une attention particulière aux opérations de la pensée, germe d'une théorie de la connaissance.)

— A cette étude consciencieuse et qui montre bien l'enchainement systématique des diverses thèses métaphysiques de Teichmüller, on pourrait peut-être reprocher de s'en tenir à une exposition en quelque sorte statique. L'auteur n'a pas cherché à déterminer quelles influences ont incliné Teichmüller à son système plutôt qu'à tout autre. L'influence chrétienne signalée par Teichmüller n'est peut-être qu'une justification apportée après coup, avec la plus entière bonne foi, par un chrétien à son système déjà constitué. En tout cas, même si c'est un élément constituant de sa pensée philosophique, il semble qu'on pourrait en signaler en particulier deux autres, sans parler d'une influence appréciable de Descartes. On remarque, en effet, dans l'étude même de l'auteur, qu'au milieu de toutes les critiques adressées par Teichmüller aux philosophes antérieurs, Leibnitz n'est pas malmené, et que le nom de Schopenhauer n'est même pas mentionné. Ne pourrait-on pas retrouver sur la métaphysique de Teichmüller une influence du volontarisme de Schopenhauer, et de l'intellectualisme de Leibnitz, qui part lui aussi de l'âme pour constituer le concept de la monade, et qui unit étroitement en celle-ci *perceptio* et *appetitus*?

L. Goldschmidt. *Kant : la « Réfutation de l'idéalisme »* (2e et dernier article). — L'auteur discute pied à pied l'opinion de K. Fischer, qui déclare inconciliables les deux éditions de la *Critique de la Raison pure*. Il n'est pas plus question dans la seconde que dans la première de faire des choses extérieures des noumènes et de l'espace une chose. Le croire, c'est prendre une distinction purement logique pour l'affirmation d'une existence réelle distincte, équivoque verbale contre laquelle Kant lui-même a pris soin de prémunir. L'auteur termine par une réfutation des critiques adressées par K. Fischer à l'interprétation donné par Anoldt de la *Réfutation de l'idéalisme*.

E. Bullaty. *Le problème de la conscience élucidé et exposé au moyen de la théorie de la connaissance* (deux articles). — Cette étude, malgré d'incessantes répétitions en termes identiques qu'on ne saurait prendre pour des développements, trouve moyen d'être à ce point nébuleuse, même au point de vue de l'expression grammaticale, qu'on se demande si cette obscurité est voulue pour donner l'illusion de la nouveauté et de la profondeur, ou si elle ne provient pas simplement de ce que l'auteur n'est pas arrivé à prendre nettement conscience de sa pensée, d'ailleurs fortement imprégnée des théories d'Avenarius et de Mach. Ceci dit simplement pour notre défense personnelle, au cas

où nous n'aurions pas saisi les idées directrices de l'auteur, qui cependant nous semblent être les suivantes.

Le problème de la conscience ressortit à la théorie de la connaissance: il est séparé par un fossé infranchissable de la psychologie sous sa forme empirique actuelle, qui ne peut se constituer comme science indépendante qu'en vertu du postulat que la conscience est quelque chose d'indépendant, en opposition avec le monde objectif. Y a-t-il lieu de maintenir cette opposition? La perception forme un contenu de la conscience qu'il va falloir poser comme une seconde conscience à côté de la conscience élémentaire. La théorie de l'énergie spécifique des sens, inspirée par l'idéalisme kantien et développée par J. Müller, Fick, Helmholtz, a réalisé le progrès de moderniser et d'améliorer le dualisme métaphysique du sujet et de l'objet; mais elle n'a pas été assez loin : il fallait détruire ce dualisme. Le principe de J. Müller : « La sensation résulte de l'entrée de la conscience, non d'une qualité ou d'un état du monde extérieur, mais d'une qualité ou d'un état de nos nerfs, occasionné par une cause extérieure », tout en diminuant la distance entre le sujet et l'objet, laisse toujours subsister un dualisme, sinon entre notre conscience et le monde extérieur, du moins entre notre conscience et nos sens. Nous ne connaissons pas plus le rapport de l'état organique causé par une coupure, à notre douleur que le rapport à cette douleur du couteau qui la produit. La sensation n'a de sens que par son opposition avec notre monde interne subjectif et actif, et non par sa participation à ce monde. Ce que nous fournit la conscience, ce n'est ni un monde interne subjectif ni un monde externe objectif, mais l'opposition des deux, caractérisés l'un par la corporéité, l'autre par l'activité. Il faut combattre la tendance à attribuer une réalité au monde interne subjectif par opposition à la phénoménalité du monde objectif; le premier n'est pas moins phénoménal que le second. Si le monde extérieur, dont la corporéité s'oppose à l'activité de la conscience, peut cependant se trouver en harmonie avec elle, en quoi la supposition d'une activité physique de notre monde interne romprait-elle l'harmonie entre celui-ci et la conscience? Notre monde subjectif se fonde sur l'activité spontanée de notre représentation, sans égard à sa dépendance, invoquée jusqu'ici, à l'égard du monde extérieur corporel. Pourquoi est-ce seulement dans la conscience que nous percevons ce monde extérieur? Corporéité et activité ne peuvent être éclaircies et conçues que par leur opposition comme objets de notre perception. Ce qu'il faut expliquer, ce n'est ni l'apparence physique en soi ni la conscience en soi, mais la conscience de l'apparence physique. L'objectif n'est pas en soi comme objet, le subjectif n'est pas en soi comme sujet, mais tous deux ne prennent vie qu'à l'intérieur de la conscience de l'apparence physique, et par suite leur réalité, comme celle du monde externe et du monde interne, se réduit à leur opposition. La conscience de l'apparence physique étant conçue comme une unité indissoluble, il ne peut

plus être question de distinguer un acte de perception et un objet de perception; à l'intérieur de la conscience, nous retrouvons entre impressions (objectives) et sentiments (subjectifs) une différence identique à celle de corporéité et d'activité; et nous ne prenons conscience de nos sentiments et de nos impressions que par leur opposition réciproque, fait dernier, qu'on ne peut que constater sans l'expliquer. Ceci nous explique pourquoi, êtres conscients, gros d'impressions et de sentiments, nous nous percevons nous-mêmes, aussi bien que le monde extérieur, comme une réalité physique, saisissable.

— On voit par cette exposition que le centre de cette étude réside dans l'opposition des idées de corporéité et d'activité. Malheureusement, ni l'une ni l'autre de ces idées n'est définie nulle part. Le contraire logique d'activité n'est pas corporéité, mais passivité; corporéité serait donc synonyme de passivité; dans d'autres passages, ce mot semble interprété dans le sens de l'atomisme; dans d'autres encore, dans le sens du *percipi* de Berkeley. Laquelle de ces interprétations est celle de l'auteur, il ne le déclare nulle part; et s'il les admet toutes comme également vraies, il aurait bien dû donner les motifs d'une identification qui n'est pas de soi évidente. A partir de la page 201, corporéité et activité semblent conçues comme respectivement analogues (d'ailleurs avec d'énormes différences) à l'un et au multiple, à l'immuable et au changeant, à l'être et au devenir des premiers philosophes grecs ; mais, pour emprunter une expression à ce passage même, ces concepts restent sous le voile.

Cette dernière conception de la corporéité et de l'activité aurait pu être le résultat d'une vue plus qu'ingénieuse. Trouvant dans la conscience l'idée d'apparence physique dont il semble bien difficile de contester l'existence, on aurait pu se demander quelle était la forme primitive et immédiate de cette idée, et pour cela chercher sous quelle forme elle s'était présentée chez les premiers philosophes qui ont spéculé sur la nature. Telle ne semble pas avoir été l'intention de l'auteur, et on ne saurait lui en faire un grief, car une telle recherche serait bien plus du domaine d'une psychologie génétique que de la théorie de la connaissance. Mais alors, pourquoi passe-t-il brusquement du point de vue de la théorie de la connaissance à celui d'une métaphysique presque mystique, à une sorte de révélation de l'inconnaissable? Il y a là un mélange extrêmement savoureux de l'idéalisme postkantien et des spéculations des physiciens d'Ionie; mélange et non déduction, malheureusement; car l'auteur passe du point de vue subjectif au point de vue de l'absolu sans le moindre intermédiaire dialectique. Il établit une sorte de trinité de concepts : monde substantiel (*existential*), apparence (*Erscheinung*), conscience; le monde substantiel existe en soi, au delà de la conscience; par le fait d'être connu par la conscience, il devient monde physique ou apparence, et la conscience se réduit à cette constatation du monde substantiel; le rapport de l'apparence au monde substantiel engendre la phénoménalité de la

nature; le rapport de cette apparence à la conscience engendre l'immédiateté de la conscience. Encore une fois, il y a là des formules curieuses qui laissent entrevoir chez l'auteur des pensées sans doute extrêmement intéressantes; malheureusement, le lien de toutes ces formules nous échappe.

H. KLEINPETER. *Réponse.* — Au sujet d'une critique de la doctrine de MACH que lui attribuait BAUMANN (*Archiv*, V, 3).

W. FREYTAG. *Sur la conception de l'histoire de Ranke et une définition appropriée de l'histoire* (deux articles). — Cette étude un peu touffue, mais très intéressante, commence par essayer de dégager l'idée que Ranke s'est faite de l'histoire, d'une part en s'appuyant sur ses déclarations expresses et de l'autre en remontant de ses travaux historiques aux idées implicites qui les ont dirigés. Selon Ranke, l'histoire a pour objet, non l'évolution des idées dominantes de l'humanité (par opposition à la conception hegelienne), mais les peuples, seule réalité véritable; mais en même temps dans la vie même des peuples s'expriment des tendances idéales dont la connaissance constitue l'intérêt essentiel de l'histoire. L'auteur cherche à démêler, à travers les expressions variables et parfois contradictoires de Ranke, sa théorie sur les deux oppositions fondamentales dont l'histoire a à s'occuper : celle des idées générales et du fait particulier, celle de la liberté et de la nécessité. Il réfute les critiques adressées à Ranke par LAMPRECHT en les expliquant par une confusion injustifiée des idées de Ranke avec celles de W. de HUMBOLDT, et critique la conception de l'histoire de WINDELBAND et les deux conceptions successives de RICKERT; puis, après une distinction entre les deux intérêts de la recherche historique, intérêt esthétique et intérêt pratique, il énonce la définition de l'histoire qui lui semble appropriée à son objet. L'histoire étant définie la science de l'homme, il y a lieu de distinguer deux sens de ce mot; dans le premier ou sens large, l'histoire a pour objet d'une part l'universel ou le social, l'influence du milieu, d'autre part dans l'individuel non ce qu'il offre de typique (ceci étant du ressort de la psychologie), mais ce qu'il y a en lui de nouveau, d'opposé au typique; dans le second ou sens restreint, elle étudie l'action réciproque de l'individu et de la société, la résistance de la personnalité individuelle à l'influence du milieu et l'influence modificatrice qu'elle exerce sur ce milieu.

ED. DE HARTMANN. *Le concept de l'inconscient.* — Pour remédier aux équivoques résultant d'emplois vagues du mot inconscient, l'auteur distingue différents sens de ce mot, aux points de vue successifs de la théorie de la connaissance, de la physique, de la psychologie et de la métaphysique, et distingue parmi tous ces sens celui que lui-même attache à ce mot dans ses différents ouvrages, au moins au fur et à mesure qu'il a précisé sa pensée dans des éditions successives.

E MALLY. *Abstraction et connaissance de la ressemblance.* — Le but de cette étude est d'examiner la théorie de l'abstraction proposée par H. CORNELIUS dans son travail sur les *qualités de forme* (*Gestalt-*

qualitäten) comme une tentative de conciliation entre la théorie de l'abstraction de G. E. Müller et la théorie de Meinong sur les *objets d'un ordre plus élevé* (*höherer Ordnung*). Selon l'auteur, l'hypothèse de Cornelius, que le jugement de ressemblance entre A et B suppose une représentation abstraite de la ressemblance et ne se produit que par la connaissance de l'appartenance du couple A-B au groupe des couples X-Y déjà connus comme ressemblants, présente les défauts suivants : elle n'est pas confirmée par l'expérience ; elle implique des conditions soit trop difficilement réalisables pour avoir chance d'être suffisantes, soit absolument impossibles; elle renonce complètement au fait même qu'elle doit expliquer, la généralité des représentations et des jugements.

J. Bergmann. *Les principes de la raison pure* (1er art.). — Les principes d'identité et de contradiction n'ont la valeur de critères de vérité que pour les jugements portant sur des choses réellement existantes, et ne l'ont directement que pour les jugements affirmatifs. La possibilité de jugements affirmatifs analytiques et contradictoires, nécessaire à ces principes, ne semble difficile à admettre à première vue que par une confusion entre les points de vue subjectif et objectif; la distinction de ces deux points de vue permet de concevoir qu'un jugement analytique ne soit pas une pure tautologie ; il en résulte que les jugements mathématiques sont analytiques, et non synthétiques comme le veut Kant. Les jugements analytiques ou contradictoires ne nous permettent aucune conclusion sur la réalité des objets auxquels ils s'appliquent; mais on peut faire correspondre au principe d'identité le principe leibnizien de raison suffisante et au principe de contradiction celui que l'auteur appelle principe de répugnance, qui seraient contenus tous deux dans cette formule développée du principe de raison suffisante : tout rapport réel énoncé dans un jugement assertorique vrai sur une chose individuelle a l'essence individuelle de cette chose pour raison suffisante. Ces principes étant des principes de la raison pure, en tant qu'ils constituent la nature des choses comme objets possibles de jugements vrais, l'auteur se propose d'en rechercher l'essence et de voir s'ils sont les seuls principes de la raison pure.

L'auteur combat l'objection qu'on pourrait élever contre ces principes au nom des rapports et de la mutabilité des choses, par une argumentation qui lui permet de ramener au principe de raison suffisante le principe de causalité, même sous cette forme élargie : Toute persistance comme toute modification d'un état d'une chose est l'effet d'une cause et se produit nécessairement au moment où elle se produit; et il déduit parallèlement du principe de répugnance ce qu'il appelle le principe d'empêchement (*Verhinderung*), qu'il y aurait peut-être eu avantage à appeler principe de causalité négative. Les jugements d'existence eux-mêmes, si on les énonce sous la forme qu'ils doivent avoir, à savoir : le monde contient cette chose, et le jugement d'existence portant sur le monde lui-même, qui signifie que dans la

période de temps qui se termine au moment actuel de son existence, le monde avait une possibilité de durer à partir de ce moment, comportent l'application des principes de raison suffisante et de répugnance, et par suite des principes dérivés de causalité et d'empêchement. — Tandis que les principes de raison suffisante et de répugnance sont des principes ontologiques correspondant aux critères absolus de vérité que fournissent les principes logiques d'identité et de contradiction, il n'y a pas de principes ontologiques correspondant aux critères relatifs de vérité que fournissent les principes logiques de la conséquence et du tiers exclu. On peut, il est vrai, formuler des principes ontologiques de ce genre; mais ils n'ont aucune valeur propre et ne sont que des conséquences des principes de raison suffisante et de répugnance. — Tout cela, à notre avis, est de très belle scolastique : ceci n'est nullement un blâme, mais simplement une constatation.

H. Kleinpeter. *Comment formuler le principe de l'inertie?* — Exposé des considérations qui amènent l'auteur à proposer de ce principe la formule suivante, après celles de Neumann, Mach et L. Lange : Il est possible de définir un système de coordonnées et un mouvement normal par rapport auxquels se meuvent uniformément en ligne droite tous les corps pour lesquels on ne peut définir une exception à ce principe d'une manière univoque et conformément aux principes actuels de la physique.

M. Dessoir. *Études d'esthétique. — IV. La connaissance de l'âme par le poète.* — Les conditions qui permettent à un homme de se libérer de toutes les limitations de sa conscience individuelle pour entrer dans l'âme d'autrui sont une mémoire fidèle et vivante de sa vie passée, qui lui permet d'éprouver des états de conscience tels que ceux qui caractérisent l'enfant et la femme par opposition à l'homme mûr, et l'imagination qui lui fournit de nouvelles expériences et lui suggère de nouvelles personnalités. Les créations imaginatives opposées à la réalité forment le point de départ réel de la connaissance de l'âme par le poète; le fond du travail poétique (au sens le plus large) consiste à rapporter à des personnalités étrangères les expériences intimes personnelles à l'auteur, par une sorte de transsubstantiation où il conserve la conscience de soi, qui lui permet de s'opposer le caractère étranger comme un objet. Après une série de remarques assez justes, pas très neuves, et sans grand lien entre elles (sur l'attitude organique du poète en travail, sur les principales formes de caractères, sur la relation réciproque de l'inspiration et de l'exécution, analogue à celle de la pensée et du langage, sur le rôle prépondérant du sentiment dans la vie des peuples comme dans celle des individus), l'auteur termine en opposant l'art à la métaphysique, à la science et à la réalité.

G.-H. Luquet.

LIVRES DÉPOSÉS AU BUREAU DE LA REVUE

M. Foucault. *La Psychophysique*, in-8, Paris, F. Alcan.
Ch. Renouvier. *Histoire et solution des problèmes métaphysiques*, in-8, Paris, F. Alcan.
Dr Hartenberg. *Les timides et la timidité*, in-8, Paris, F. Alcan.
Annales de l'Institut international de sociologie, tome VII, in-8, Paris, Giard et Brière.
E. de Saint-Auban. *L'idée sociale au théâtre*, in-12, Paris, Stock.
J.-J. van Biervliet. *Études de psychologie*, in-12, Paris, F. Alcan.
Hatzfeld. *Pascal* (collection *Les grands philosophes*), in-8, Paris, F. Alcan.
Pacheu S. J. *Introduction à la psychologie des mystiques*, in-12, Paris, Oudin.
Ier Congrès international des sciences sociales : comptes rendus, in-8, Paris, F. Alcan.
G. de Pawlowski. *Philosophie du travail*, in-8, Paris, Giard et Brière.
M. de Fleury. *Les grands symptômes neurasthéniques*, in-8, Paris, F. Alcan.
Halleux. *L'évolutionnisme en morale*, in-12, Paris, F. Alcan.
E. Lamy. *La femme de demain*, in-12, Paris, Perrin.
Seignobos. *La méthode historique appliquée aux sciences sociales*, in-8, Paris, F. Alcan.
Vida Moore. *The ethical aspect of Lotze's metaphysic*, in-8, New York, Mac Millan.
Marbe. *Experimentell-psychologische Untersuchungen über das Urtheil*, in-8, Leipzig, Engelmann.
Stumpf. *Beiträge zur Akustik und Musikwissenschaft*, 3 *Heft*, in-8, Leipzig, Barth.
W. Wundt. *G. Th. Fechner : Rede*, in-8, Leipzig, Engelmann.
E. de Marini. *Sistemes di sociologia*, in-8, Torino, Unione tipografica.

CORRESPONDANCE

Mon cher ami,

C'est une bonne fortune d'être analysé et jugé par M. Blum, et je suis très heureux du compte rendu très complet et très minutieux qu'il a donné de mes derniers travaux à la *Revue* (juillet 1901). Je me permets seulement de lui signaler une petite question, qui présente quelque importance pour la théorie, et sur laquelle je le crois mal informé. Il regrette qu'ayant à faire des recherches sur deux groupes d'élèves inégaux par l'intelligence, je m'en sois remis aux instituteurs pour la formation de ces groupes, au lieu de me servir des données beaucoup plus sûres qui m'auraient été fournies par la céphalométrie ou l'examen des stigmates physiques. Je viens précisément de terminer et de publier (dans le vol. VII de mon *Année psychologique*) une étude sur la céphalométrie comme moyen de diagnostic intellectuel, et l'observation m'a prouvé que cette méthode, sans être à rejeter complètement, ne confirme point, tant s'en faut, les espérances de M. Blum.

Bien cordialement.
A. Binet.

Le propriétaire-gérant : Félix Alcan.

Coulommiers. — Imp. Paul Brodard.

Coulommiers. — Imp. Paul Brodard.

VINGT-SIXIÈME ANNÉE. N° 9 SEPTEMBRE 1901

REVUE
PHILOSOPHIQUE
DE LA FRANCE ET DE L'ÉTRANGER

PARAISSANT TOUS LES MOIS

DIRIGÉE PAR

TH. RIBOT

SOMMAIRE :

FÉLIX ALCAN, ÉDITEUR
ANCIENNE LIBRAIRIE GERMER BAILLIÈRE ET Cie
108, BOULEVARD SAINT-GERMAIN, 108
PARIS, 6e

1901

Coulommiers. — Imp. Paul Brodard.

VINGT-SIXIÈME ANNÉE. N° 9 SEPTEMBRE 1901

REVUE
PHILOSOPHIQUE
DE LA FRANCE ET DE L'ÉTRANGER

PARAISSANT TOUS LES MOIS

DIRIGÉE PAR

TH. RIBOT

SOMMAIRE :

FÉLIX ALCAN, ÉDITEUR

ANCIENNE LIBRAIRIE GERMER BAILLIÈRE ET Cie

108, BOULEVARD SAINT-GERMAIN, 108

PARIS, 6e

1901

LES
PROJETS DE RÉFORME DE L'ENSEIGNEMENT

I

La récente enquête parlementaire sur la réforme de l'enseignement secondaire, constitue le document le plus complet et le plus intéressant que l'on puisse consulter sur l'état actuel de notre enseignement et sur les résultats qu'il produit. Le psychologue qui voudra connaître les idées qui règnent en France sur cette fondamentale question, devra se reporter aux six gros volumes où ont été réunis les rapports des personnes consultées. Professeurs de l'Université et de l'enseignement congréganiste, savants, lettrés, conseillers généraux, présidents des chambres de commerce, etc., y ont exposé librement leurs idées et leurs projets de réforme.

Après l'examen de ces volumes, le lecteur est bien fixé, non pas certes sur les réformes à effectuer, mais au moins sur l'état mental des personnes qui les ont proposées. Elles appartiennent toutes à l'élite intellectuelle généralement désignée par l'expression de classes dirigeantes. Les qualités comme les défauts de notre race se lisent à chaque page de cette enquête. Il faudrait au plus subtil des psychologues de longues années d'observation pour découvrir ce que ces six volumes lui enseigneront facilement.

Bien que tournant toujours dans un cercle infranchissable pour des âmes latines, les projets de réformes ont été innombrables. Il n'en est pas un seul cependant sur lequel on ait réussi à se mettre d'accord. C'est avec la même abondance de preuves supposées irréfutables que de très autorisés personnages ont soutenu les opinions les plus contradictoires. Pour les uns, tout est sauvé si l'on supprime l'enseignement du grec et du latin. Pour d'autres, tout serait parfait si l'on fortifiait au contraire l'enseignement de ces langues, du latin surtout, car, assurent-ils « le commerce avec le génie latin donne des idées générales et universelles ». Des savants éminents qui ne voient pas très bien en quoi consistent ces idées « générales et universelles », que personne d'ailleurs n'a jamais essayé de définir,

réclament l'enseignement exclusif des sciences, ce à quoi d'autres savants non moins éminents s'empressent de répondre que l'enseignement exclusif des sciences, c'est-à-dire la généralisation de l'enseignement dit moderne, nous plongerait dans la barbarie intellectuelle. Chacun réclame au profit de ses idées personnelles le bouleversement des programmes.

On n'avait cependant pas attendu les résultats de l'enquête actuelle pour les changer, ces infortunés programmes, causes supposées de tous les maux. La transformation de l'organisation traditionnelle de notre enseignement a été répétée une demi-douzaine de fois depuis trente ans. L'insuccès constant de ces tentatives n'a cependant éclairé personne sur leur inutilité.

Cette puissance merveilleuse attribuée à des programmes est une des manifestations les plus curieuses et les plus typiques de cette incurable erreur latine, qui nous a coûté si cher depuis un siècle, consistant à croire que les choses peuvent se réformer par des programmes ou des institutions imposés en bloc à coup de décrets. Qu'il s'agisse de politique, de colonisation ou d'éducation, ce funeste principe a toujours été appliqué avec autant d'insuccès que de constance. Les constitutions nouvelles destinées à assurer le bonheur des peuples ont été aussi nombreuses et naturellement aussi complètement inutiles que les programmes destinés à assurer leur parfaite éducation. Il semblerait que les nations latines ne peuvent manifester de persévérance que dans le maintien de leurs erreurs.

Les seuls points sur lesquels les dépositions de l'enquête se soient trouvées parfaitement d'accord, sont relatifs aux résultats de notre instruction et de notre éducation. L'unanimité fut à peu près complète pour déclarer ces résultats détestables. Les effets étant trop visibles, chacun les a discernés sans peine. Les causes étant beaucoup plus difficiles à découvrir, on ne les a pas aperçues.

Tous les déposants ont raisonné avec ces traditionnelles idées de leur race dont j'ai montré ailleurs l'irrésistible force. Il fallait tout l'aveuglement que de semblables idées engendrent, pour ne pas concevoir que les programmes ne sont pour rien dans les tristes résultats de notre éducation, puisque avec des programmes à peu près identiques, d'autres peuples, les Allemands par exemple, obtiennent des résultats entièrement différents.

Elle sort terriblement affaiblie de cette enquête, notre vieille Université. Elle n'a même plus pour défenseurs les professeurs qu'elle a formés. Leurs profondes divergences sur toutes les questions d'enseignement, l'impuissance des réformes déjà tentées, les

perpétuels changements de programmes, montrent qu'il n'y a plus grand'chose à attendre de notre Université. Elle représente aujourd'hui un navire désemparé, balloté au hasard des vents et des flots. Elle semble ne plus savoir ni ce qu'elle veut ni ce quelle peut. Elle tourne sans cesse dans des réformes de mots, sans comprendre que ses méthodes, son esprit, ont considérablement vieilli et ne correspondent à aucune des nécessités de l'âge actuel. Elle ne fait plus un pas en avant sans en faire immédiatement quelques-uns en arrière. Un jour elle supprime l'enseignement des vers latins, mais le lendemain elle le remplace par l'étude de la métrique latine. Elle crée un enseignement dit moderne, où le grec et le latin sont remplacés par des langues vivantes, mais les langues vivantes, elle les enseigne comme des langues mortes en ne s'occupant que de subtilités littéraires et grammaticales, en sorte qu'après sept années d'études il n'y a pas un élève sur cent capable de lire trois lignes d'un journal étranger sans être obligé de chercher tous les mots dans un dictionnaire. Elle croit faire une réforme considérable en acceptant de supprimer le diplôme du baccalauréat, mais immédiatement elle propose de le remplacer par un autre diplôme qui ne différera du premier que parce qu'il s'appellera certificat d'études. Des substitutions de mots semblent constituer la mesure possible des réformes de l'Université.

Ce que l'Université ne voit malheureusement pas du tout, ce que les auteurs de l'enquête n'ont pas vu davantage, car cela était hors des limites du cercle infranchissable des idées de race dont j'ai parlé plus haut, c'est que ce ne sont pas les programmes qu'il faut changer, mais bien les méthodes employées pour l'enseignement les matières de ces programmes.

Elles sont détestables, ces traditionnelles méthodes. Il y a longtemps que d'éminents écrivains, tels que Taine et bien d'autres, l'ont dit avec force. Dans un de ses derniers livres, l'illustre historien avait déjà montré que notre Université nous conduit lentement à une décadence.

Ce n'était là pour la foule que boutades de philosophes. L'enquête a solidement prouvé que ces boutades sont de terribles réalités.

II

Il est facile de voir les inconvénients d'un ordre de choses quelconque, institution ou éducation, et d'en faire la critique. Cette critique négative est à la portée d'intelligences très modestes. Ce qui n'est pas du tout à la portée de telles intelligences, c'est de voir

On nous propose de donner aux élèves, si étroitement emprisonnés et surveillés, un peu de cette initiative, de cette indépendance qu'ont les élèves anglais. Très bien encore. Mais comment obtenir des directeurs des lycées de tels essais, quand nous lisons dans l'enquête que les tribunaux ont accablé de dommages-intérêts ruineux de malheureux proviseurs, parce que des enfants auxquels ils avaient voulu laisser un peu de liberté s'étaient blessés dans leurs jeux?

Une des plus naïves réformes proposées — bien que ce soit une de celles qui ont réuni le plus de suffrages — consisterait à supprimer le baccalauréat. On le remplacerait par sept à huit baccalauréats, dits examens de passage, subis à la fin de chaque année, afin d'empêcher les mauvais élèves de continuer à perdre leur temps au lycée. Très excellente peut-être en théorie, cette proposition, mais combien illusoire en pratique! La statistique relevée par M. Buisson nous montre que pour 5 000 bacheliers reçus annuellement, il y a 5 000 élèves évincés, c'est-à-dire 5 000 jeunes gens qui ont perdu entièrement leur temps. Cela donne une bien pauvre idée des professeurs et des programmes qui obtiennent de tels résultats. Mais voit-on les lycées, qui ont tant de peine à lutter contre la concurrence des établissements congréganistes, et dont les budgets sont toujours en déficit, perdre 5 000 élèves par an? Les jurys qui prononceraient de pareilles exclusions — dont profiteraient bien vite les établissements rivaux — seraient l'objet de telles imprécations de la part des parents, d'une telle pression de la part des pouvoirs publics, qu'ils seraient vite obligés de déployer assez d'indulgence pour que tous les élèves continuent leurs études. Les choses redeviendraient donc bientôt exactement ce qu'elles sont aujourd'hui.

D'autres réformateurs nous proposent de copier l'éducation anglaise, si incontestablement supérieure à la nôtre par le développement qu'elle donne au caractère et par la façon dont elle exerce l'initiative, la volonté, et aussi — ce qu'on oublie généralement de remarquer — la discipline. La réforme, théoriquement excellente, serait tout à fait irréalisable. Adaptée aux besoins d'un peuple qui possède certaines qualités héréditaires, comment pourrait-elle convenir à un peuple possédant des qualités tout à fait différentes? L'essai d'ailleurs ne durerait pas trois mois. Des parents français à qui on enverrait du lycée leur fils tout seul, sans personne pour lui prendre son ticket à la gare ou le faire monter en omnibus, lui dire de mettre son pardessus quand il fait froid, le surveiller d'un œil vigilant pour l'empêcher de tomber sous les roues des trains en

marche, d'être écrasé dans les rues par les voitures, ou d'avoir œil poché quand il joue librement à la balle avec ses camara ces parents-là n'existent pas en France. Si leurs pâles rejet étaient soumis au régime de l'éducation anglaise, faisant le devoirs quand ils veulent et comme ils veulent, se livrant sans s veillance aux jeux les plus dangereux, sortant à leur guise, etc., réclamations seraient unanimes. Aux premiers accidents, les paren pousseraient d'épouvantables clameurs, et toute la presse sera avec eux. Le ministre serait immédiatement interpellé et oblig sous peine d'être renversé de rétablir les anciens règlements. J connu une respectable dame qui eut une série de violentes cris de nerfs et menaça son mari de divorcer parce que ce dernier avai sur mon conseil, proposé d'envoyer leur fils, qui venait de termin sa rhétorique, passer ses vacances en Allemagne pour apprend un peu l'allemand. Laisser voyager seul un pauvre petit garçon dix-huit ans! Il fallait être un père tout à fait dénaturé pour avo conçu un aussi homicide projet. Le père dénaturé y renonça d'ai leurs bien vite.

Et peut-être n'avait-elle pas tout à fait tort, la respectable dam quand elle doutait des aptitudes de son fils à se diriger seul da un tout petit voyage. Ne possédant ces aptitudes, ni par hérédité par éducation, où les eût-il acquises?

Si les Anglais n'ont besoin de personne pour les diriger, c'e qu'ils possèdent par leur hérédité une discipline interne qui le permet de se gouverner eux-mêmes. Il n'y a pas de peuple pl discipliné que les Anglais, plus respectueux des traditions et c coutumes établies. Et c'est justement parce qu'ils ont en eux-mêm leur discipline qu'ils peuvent se passer d'une tutelle constan Leur éducation physique très dure entretient et développe aptitudes héréditaires, mais non sans que le jeune homme ai courir des risques d'accidents, auxquels aucun parent français consentirait à exposer sa timide progéniture.

Il faut donc se bien persuader qu'avec les idées régnant France, fort peu de choses peuvent être changées dans n système d'instruction et d'éducation avant que l'esprit public lui-même évolué.

Laissons donc entièrement de côté nos grands projets de réforn Ils ne peuvent que servir de matière à d'inutiles et vains disco Considérons que nos programmes ont été transformés bien des sans le plus faible bénéfice. Considérons surtout que les Allema qui ont des programmes bien peu différents des nôtres, ont, sachant s'en servir, réalisé en cinquante ans des progrès scie

fiques et industriels qui les ont mis à la tête de tous les peuples. Envisageons ces faits indubitables, et, en y réfléchissant suffisamment, nous finirons peut-être par découvrir un jour que tous les programmes sont indifférents, mais que ce qui peut être bon ou mauvais, c'est la façon de s'en servir. Les programmes ne signifient rien, ce sont les méthodes de les utiliser qui importent.

Détaillés ou sommaires, les programmes d'instruction se résument en ceci : apprendre à des jeunes gens les rudiments des sciences, de la littérature, de l'histoire, et la connaissance de quelques langues anciennes ou modernes. Des méthodes qui n'arrivent pas à réaliser un tel but sont défectueuses, et on pourra changer indéfiniment les programmes, les allonger d'un côté, les raccourcir de l'autre, sans que les résultats soient meilleurs. Le jour où cette vérité sera bien comprise, les professeurs commenceront à entrevoir que ce sont leurs méthodes et non les programmes qu'il faudrait changer. Tant qu'elle n'aura pas assez pénétré dans les cervelles pour devenir un mobile d'action, nous persisterons dans les mêmes errements, et personne n'apercevra que l'instruction peut, comme la langue d'Ésope, constituer la meilleure ou la pire des choses [1].

C'est justement parce que toute réforme essentielle doit viser, non les programmes mais les méthodes, que tous les projets proposés au cours de l'enquête offrent si peu d'intérêt. Ils ne représentent que des redites ressassées depuis longtemps. Si l'on pensait malgré tout qu'il est facile de créer des programmes ayant quelque apparence de nouveauté, je conseillerais de se reporter aux résultats obtenus dans le concours du comité Dupleix.

Sous les auspices d'un universitaire devenu académicien, le comité Dupleix avait fondé trois importants prix en argent, annoncés par tous les journaux, pour le meilleur mémoire sur un « projet de réforme de l'enseignement secondaire ».

Les résultats, d'après le rapporteur de la commission, ont été absolument navrants, et les mémoires présentés, d'une infériorité complète. Pour ne pas avoir l'air de refuser la totalité des prix, on a

1. Au point de vue des détestables résultats que peut produire une instruction mal adaptée aux besoins d'un peuple, et pour juger dans quelle mesure elle déséquilibre et démoralise ceux qui l'ont reçue, on ne saurait trop méditer l'expérience faite sur une vaste échelle par les Anglais dans l'Inde. J'en ai exposé les résultats dans un discours d'inauguration que j'ai prononcé au congrès colonial de 1889, dont j'étais un des présidents (Voir *Revue scientifique*, août 1889). J'en ai résumé les parties essentielles dans la nouvelle édition de mon livre, *Les Civilisations de l'Inde*. Le système d'instruction et d'éducation qui était excellent pour des Anglais, et que, par conséquent, ils ont cru pouvoir appliquer avec avantage à des Hindous, s'est montré tout à fait détestable pour ces derniers.

donné une récompense au travail le moins mauvais, tout en déclarant que « ce qui dans ce mémoire a trait aux programmes est malheureusement sans grand intérêt ».

Je ne saurais trop répéter d'ailleurs que ces programmes n'ont aucune importance. Tout ce que l'on peut dire d'utile sur eux se résume à ceci, que plus ils seront courts, meilleurs ils seront. Un programme complet d'instruction ne devrait pas dépasser vingt-cinq lignes, sur lesquelles plusieurs seraient consacrées à dire que l'élève ne doit apprendre dans chaque science qu'un petit nombre de notions, mais les apprendre tout à fait à fond.

III

Très persuadés de la souveraine puissance des programmes, les auteurs de l'enquête ne semblent pas avoir soupçonné que les méthodes employées pour enseigner ces programmes eussent quelque importance. Aucun ne paraît avoir entrevu que ce ne sont pas les programmes, mais les méthodes, qu'il faudrait changer, ce qui appliquerait naturellement le changement de l'éducation des professeurs.

Quelques éducateurs commencent cependant à soupçonner, fort confusément d'ailleurs, que c'est précisément sur ce point si négligé que devraient porter les réformes. Parmi leurs travaux, je citerai surtout l'étude d'un ancien professeur de notre Université, M. Fouillée, publiée sous ce titre : *L'Échec pédagogique des lettrés et des savants*[1]. Il y raille spirituellement ces doctes philologues, formés par l'étude des subtilités de grammaire « savantes et puériles », qui enseignent gravement à leurs élèves la mesure des vers de Plaute, et obligent l'enfant à apprendre par cœur les différences existant entre la pastourelle, la ballette, le servantois et la fatrasie. Il nous montre le même système appliqué dans l'étude des sciences. « Ce qui domine ici encore, c'est la mémoire et la routine scientifique, le moulin à équations qui marche tout seul, la nomenclature chimique apprise sur le bout des doigts, la nomenclature botanique bien clouée dans les bases du cerveau ».

« Que demandez-vous aux candidats? ajoute M. Fouillée. Des noms, des titres d'ouvrages, des appréciations apprises par cœur. Vous appelez cela de l'éducation! Vous appelez cela de l'instruction! »

De tout cet inutile fatras de choses apprises par cœur il ne reste

1. *Revue politique et parlementaire*, 10 mars 1901.

rien, absolument rien, dans la mémoire, six mois après l'examen, et il n'en peut rien rester. Taine l'avait écrit il y a déjà longtemps, M. Lippmann l'a répété devant la commission d'enquête en racontant qu'il a fallu, à la Sorbonne, dans les cours préparatoires au certificat des sciences physiques et naturelles suivis par de futurs médecins déjà bacheliers ès sciences, « qui ne savent faire ni une division ni une règle de trois », charger un professeur de leur enseigner les mathématiques élémentaires. Ces mathématiques élémentaires, les élèves les avaient sues sans doute le jour de l'examen, comme ils avaient su la liste des rois achéménides et la préparation théorique d'une quantité immense de produits chimiques. Tout cela appris à la hâte avait été oublié immédiatement.

« Lisez, dit M. Fouillée, les dépositions des savants devant la commission d'enquête parlementaire : le résultat final qu'ils constatent, c'est la profonde ignorance scientifique des élèves due à la prodigieuse ineptie des programmes de sciences, à la méthode vicieuse d'enseignement. Parcourez la plupart des cours classiques, soit d'histoire, soit de géographie, soit de grammaire, soit de littérature, soit de sciences, vous verrez que les trois quarts représentent comme valeur éducative et même instructive : zéro. »

Si les causes de l'état inférieur de notre éducation ont échappé à la plupart des observateurs, la mauvaise qualité de cette éducation a été signalée bien des fois depuis longtemps. Il y a près de trente ans que M. Henry Deville, dans une séance publique de l'Académie des Sciences, s'exprimait ainsi : « Je fais partie de l'Université depuis longtemps, je vais avoir ma retraite, eh bien, je le déclare franchement, voilà en mon âme et conscience ce que je pense : l'Université telle qu'elle est organisée nous conduirait à l'ignorance absolue. »

Dans la même séance, l'illustre chimiste Dumas faisait remarquer qu'il « avait été reconnu depuis longtemps que le mode actuel d'enseignement dans notre pays ne pouvait être continué sans devenir pour lui une cause de décadence ».

Et pourquoi ces jugements si sévères, prononcés tant de fois contre l'Université par les savants les plus autorisés, n'ont-ils jamais produit d'autres résultats que de perpétuels et inutiles changements de programmes? Quelles sont les causes secrètes qui ont toujours empêché toute réforme utile d'être réalisée?

Parmi ces causes, il en est qui tiennent aux idées — *irréductibles* — puisqu'elles font partie de l'âme de notre race — que nous avons sur l'éducation. Ces idées nous rendent capables de com-

prendre des effets, mais ne nous permettent pas de toucher à leurs causes. Alors même cependant que ces idées ne seraient pas irréductibles, il suffit, pour comprendre combien sont à peu près irréalisables toutes réformes réelles de notre système d'enseignement, de songer que ces réformes devraient être appliquées par des professeurs formés par les méthodes de notre Université, et conséquemment incapables d'en appliquer d'autres ni même d'en comprendre d'autres.

Et ici nous touchons au nœud vital de la réforme possible de l'enseignement, bien que dans les gros volumes de l'enquête je n'aie trouvé aucune observation sur ce point fondamental. On a couvert de fleurs les professeurs et de malédictions les programmes, c'est à peu près le contraire qu'il aurait fallu faire.

Il s'est rencontré cependant, en dehors de l'enquête, quelques rares esprits indépendants pour signaler la très faible valeur pédagogique des professeurs de notre Université. Elle frappa d'ailleurs les étrangers qui ont visité nos établissements d'instruction et assisté à quelques leçons. M. Max Leclerc cite à ce propos un article de la *Revue internationale de l'Enseignement*, où se trouve consignée l'opinion d'un professeur étranger qui a visité, à Paris et en province, beaucoup de nos établissements d'éducation. Il « a rencontré beaucoup d'hommes instruits... très peu de professeurs et d'éducateurs ». Quant au personnel de proviseurs, censeurs, principaux, il l'a trouvé « peu éclairé, prétentieux, maladroit et étroit d'esprit ».

Ce n'est pas d'aujourd'hui seulement que de telles critiques ont été formulées. Voici ce qu'écrivait il y a trente ans M. Bréal, professeur au Collège de France, sur notre corps enseignant.

Le corps universitaire était, en 1810, à peu près l'expression des idées de la société. En 1848, il était déjà si arriéré qu'un observateur étranger pouvait écrire : « Le corps des professeurs en France est devenu tellement stationnaire, qu'il serait impossible de trouver une autre corporation qui, en ce temps de progrès général, surtout chez la nation la plus mobile du monde, se maintienne avec autant de satifaction sur les routes battues, repousse avec autant de hauteur et de vanité toute méthode étrangère, et voie une révolution dans le changement le plus insignifiant. » Depuis que le livre d'où nous extrayons ces lignes a été publié, vingt-quatre ans se sont écoulés : le portrait qu'on y trace de l'Université est resté exact sur bien des points, mais les défauts se sont exagérés et les lacunes accusées davantage.

A quoi tient l'insuffisance pédagogique incontestable des professeurs de notre Université? Simplement aux méthodes qui les ont formés. Ils enseignent ce qu'on leur a enseigné, comme on le leur a enseigné, et il serait injuste de le leur reprocher.

Que peuvent valoir, pour l'instruction et l'éducation de la jeunesse, les professeurs préparés par les méthodes universitaires, c'est-à-dire par l'étude exclusive des livres? Ces malheureuses victimes du plus déformant régime intellectuel auquel un homme puisse être soumis, n'ont jamais quitté les bancs avant de monter dans une chaire : bancs des lycées, bancs de l'École normale ou bancs des Facultés. Ils ont passé quinze ans de leur vie à subir des examens et à préparer des concours. A l'École normale « leurs devoirs sont littéralement taillés pour chaque jour. Tout se passe avec une régularité écrasante. Les programmes des examens ne laissent pas une ombre de mouvement à ces malheureux esclaves de la science ». Leur mémoire s'est épuisée en efforts surhumains pour apprendre par cœur ce qui est dans les livres, les idées des autres, les jugements des autres. De la vie, ils ne possèdent aucune expérience, n'ayant jamais eu à exercer ni leur initiative, ni leur discernement, ni leur volonté. De cet ensemble si subtil qu'est la psychologie d'un enfant, ils ne savent absolument rien. Ils sont comme le cavalier inexpérimenté sur un cheval difficile. Ils ignorent comment se faire comprendre de l'être qu'ils doivent diriger, quels mobiles peuvent agir sur lui ou la façon de manier ces mobiles. Ils récitent comme professeurs les cours que tant de fois ils ont récités comme élèves, et pourraient être facilement remplacés dans leurs chaires par de simples phonographes.

Pour arriver à être professeur, il leur a fallu apprendre des choses compliquées et inutiles. Ce sont les mêmes choses compliquées et inutiles qu'ils répéteront devant leurs élèves. En Allemagne, où l'odieuse institution des concours n'existe pas, on juge les professeurs par leurs travaux personnels et par leurs succès dans l'enseignement libre, où ils doivent le plus souvent débuter tout d'abord. En France, on les juge par l'amas de choses qu'ils peuvent réciter dans un concours. Et, comme le nombre des candidats est très grand, alors que le nombre de places est petit, on raffine encore en ce sens, pour en éliminer davantage. Celui qui saura réciter sans broncher le plus de formules, qui aura entassé dans sa tête la plus grande somme possible de puériles chinoiseries, de subtilités scientifiques ou grammaticales, l'emportera sûrement sur ses rivaux. Tout récemment encore, un des examinateurs des concours d'agrégation, M. Jullien, faisait remarquer, dans une des séances du

conseil supérieur de l'instruction publique, que le jury d'agrégation était effrayé « de l'effort de mémoire imposé aux candidats. Il pense que si la mémoire est un admirable instrument de travail, elle n'est qu'un instrument au service de ces qualités maîtresses du professeur qui sont l'esprit critique, la logique et la méthode, la mesure et le tact, la pénétration, l'inspiration et l'ampleur des vues, la simplicité et la clarté dans l'exposition, la correction et la vivacité de la parole ».

Il avait certes raison de se livrer à des réflexions semblables, ce bon jury, mais de là à un effet quelconque il y a loin, et pendant longtemps encore, avec le régime des concours, la mémoire sera la seule qualité utile à un candidat. Il se gardera soigneusement — même en eût-il le temps et la capacité — de tout travail un peu personnel, sachant bien qu'à tous les degrés, rien n'est plus mal vu de la part des examinateurs.

Quand un homme a ainsi consacré quinze ans de sa vie à entasser dans sa tête tout ce qui peut y être entassé, sans avoir jamais jeté un coup d'œil sur le monde extérieur, sans avoir eu à exercer une seule fois son initiative, sa volonté et son jugement, à quoi est-il bon? A rien sinon à faire ânonner machinalement à de malheureux élèves une partie des choses inutiles que pendant si longtemps il a ânonnées lui-même. On cite assurément, parmi les professeurs de l'Université, quelques esprits d'élite qui ont échappé aux tristes méthodes d'éducation auxquelles ils ont été soumis, comme on cite, pendant les épidémies de peste, quelques médecins qui échappent aux atteintes du fléau. Combien rares de telles exceptions!

L'Université vit pourtant sur le prestige exercé par ces exceptions. Mais si l'on observe la foule des professeurs, on constate qu'il en est bien peu qui aient échappé à l'action du déprimant régime qui les a formés. Que de sujets jadis intelligents, annihilés pour toujours, et bons tout au plus à aller au fond d'une province faire réciter des leçons ou faire passer des examens avec la certitude qu'ils sont trop usés pour être capables d'entreprendre autre chose dans la vie. Leur seule distraction est d'écrire des livres dits élémentaires, pâles compilations où s'étale à chaque page la faiblesse de leur capacité d'éducateur et ce goût des subtilités et des choses inutiles que l'Université leur a inculqué. Ils croient faire preuve de science en compliquant les moindres questions et en rendant obscures les plus claires. M. Fouillée, qui paraît avoir fait une étude attentive des livres écrits par ses collègues, a publié d'invraisemblables échantillons de cette littérature scolaire. Un des plus curieux est celui de ce professeur dont l'ouvrage, destiné à l'enseignement

condaire des lycées, est revêtu de l'approbation des plus hautes autorités universitaires.

L'auteur déclare avoir volontairement supprimé les termes et les discussions qui auraient pu effrayer l'inexpérience des enfants : c'est pourquoi il leur parle longuement de la césure penthémimère, qu'on remplace quelquefois par une césure hepthémimère, ordinairement accompagnée d'une césure trihémimère. Il les initie aux synalèphes, aux apocoques et aux aphérèses, et il les avertit qu'il a adopté la scansion par anacruse et supprimé le choriambre dans les vers logaédiques. Il leur révèle aussi les mystères du quaternaire hypermètre ou dimètre hypercatalectique ou encore cunéasyllabe alcaïque. Que dire du vers hexamètre dactylique, catalectique in dissylabum, du procileusmatique tétramètre catalectique, du dochmiade dimétre, et de la strophe trochaïque hypponactéenne, du dystique trochaïque hypponactéen ?

M. Fouillée cite encore un autre professeur qui, dans un livre d'enseignement élémentaire, s'étend largement sur la méthode pour documenter une pièce de théâtre, en voici un extrait : « On consultera d'abord le répertoire général 20e vol., B. N., inventaire Yf, 5337 — 5546 », etc. Suivent trois pages d'indications semblables !

Les livres de sciences sont conçus d'après les mêmes principes. Je pourrais donner comme exemple un traité de physique écrit par un agrégé de l'Université pour les candidats au certificat des sciences physiques et naturelles, lesquels, comme il a été dit plus haut, savent à peine — d'après leurs professeurs — faire une règle de trois. L'auteur s'est donné un mal extraordinaire pour bourrer son livre à chaque page d'équations et d'intégrales totalement inutiles. Dans un supplément destiné à apprendre les manipulations, les équations ne sont pas davantage épargnées. Pour l'opération si simple du calibrage d'un tube, l'auteur a trouvé le moyen de remplir trois pages serrées d'équations. Ce professeur est assurément certain que pas un élève sur mille ne comprendra quelque chose à ces calculs, mais qu'est-ce que cela peut bien lui faire ?

Si donc nos professeurs donnent un si déplorable enseignement, c'est qu'ils ont été formés par l'Université dont les méthodes sont tout à fait défectueuses. En fait, je le répète, ils enseignent ce qu'on leur a enseigné et de la façon dont on le leur a enseigné. Tant que les professeurs de Facultés se recruteront comme ils se recrutent aujourd'hui, rien ne pourra être modifié dans notre enseignement universitaire.

C'est en grande partie parce que le système de recrutement des

professeurs est en Allemagne absolument différent du nôtre, que l'enseignement à tous les degrés y est si supérieur. Nos voisins ont trouvé le secret d'obliger les professeurs des Facultés à s'intéresser à leurs élèves et à se mettre à leur portée. La formule est tout à fait simple. Ce sont les élèves qui paient les professeurs de ces Facultés, et, comme il y a pour chaque ordre d'études plusieurs professeurs libres, l'élève va vers celui qui enseigne le mieux. La concurrence oblige donc le professeur à s'occuper soigneusement de ses élèves. Il sait que c'est seulement lorsqu'il aura réuni autour de lui beaucoup d'élèves, et publié des travaux personnels, qu'il pourra être appelé à devenir le titulaire d'une chaire importante, dont le principal rapport consistera d'ailleurs toujours dans les rétributions payées par les élèves. Le professeur de Faculté est chez nous un fonctionnaire à traitement fixe, qui n'a absolument aucun intérêt à captiver l'esprit de ses élèves ni à se plier à leur intelligence. Pas n'est besoin d'être très psychologue pour comprendre que s'il était payé par eux, son intérêt entrerait immédiatement en jeu, et que, sous l'influence de ce très puissant mobile d'action, il serait vite obligé de transformer entièrement ses méthodes d'enseignement. S'il ne savait pas les transformer, il aurait bientôt des concurrents qui l'obligeraient à changer ou à disparaître.

Malheureusement, une réforme aussi capitale, la seule qui amènerait la transformation de notre enseignement supérieur d'abord, et, par voie de conséquence, de notre enseignement secondaire ensuite, est radicalement impossible avec nos idées latines. Les bien rares tentatives faites dans ce sens par l'initiative privée ont été l'objet des persécutions de l'Université aussitôt qu'elles ont réussi. Elle ne tolère que celles qui ne réussissent pas. Je me souviens qu'il y a une vingtaine d'années, le Dr F*** avait ouvert pour les étudiants en médecine un cours privé d'anatomie, auquel ils ne pouvaient assister qu'en payant fort cher, mais où ils étaient sûrs d'apprendre ce qu'on leur enseignait, alors que dans les cours officiels de la Faculté ils apprenaient fort peu de chose. Bien que ces derniers cours fussent entièrement gratuits, les étudiants les désertaient pour le cours payé. Le Dr F***, ainsi que ses élèves, fut l'objet de telles persécutions de la part de la Faculté, qu'après une dizaine d'années de lutte il se vit réduit à fermer son cours, malgré un succès toujours croissant.

Nous voici loin des programmes et de leur réforme. Le lecteur doit commencer à comprendre combien est vaine et inutile toute l'agitation faite à propos de ces programmes, et combien inutiles aussi les monceaux de pages publiées à ce propos. Les programmes

ne sont que des façades. On peut les changer à volonté, mais sans modifier pour cela toutes les choses invisibles et profondes cachées derrière elles. On s'en prend aux façades parce qu'on les voit facilement. On n'essaie pas de toucher à ce qui est derrière, parce que le plus souvent on ne le discerne pas.

IV

Je n'ai cessé de répéter dans ce qui précède que ce qu'il faudrait modifier — en admettant que de telles modifications soient possibles en France — ce ne sont pas les programmes, mais les méthodes d'enseignement. Le sujet est d'une importance essentielle, et cependant il n'a pas été traité par les professeurs qui ont déposé dans l'enquête. Si leur foi dans les programmes est immense, leur foi dans les méthodes d'éducation est tout à fait nulle. Formés eux-mêmes par l'emploi exclusif de certaines méthodes, ils ne soupçonnent pas qu'il puisse en exister d'autres.

Ce qui m'a le plus frappé dans la lecture des six gros volumes de l'enquête, c'est l'ignorance totale où paraissent être tant d'hommes éminents des principes psychologiques fondamentaux sur lesquels devraient reposer l'instruction et l'éducation. Ce n'est pas certes qu'ils manquent d'idée directrice sur ce point. Ils en ont une si universellement admise, si évidente à leurs yeux, qu'il semble inutile de la discuter.

Cette idée directrice, base classique de l'instruction et de l'éducation latine, est la suivante : c'est uniquement par la mémoire que les connaissances entrent dans l'entendement et s'y fixent. C'est donc uniquement en s'adressant à la mémoire de l'enfant qu'on peut l'éduquer et l'instruire. De là l'importance des bons programmes, pères des bons manuels. Apprendre par cœur des leçons et des manuels doit donc constituer le procédé essentiel de l'enseignement.

Cette conception constitue certainement la plus dangereuse et la plus néfaste de ce qu'on pourrait appeler les erreurs fondamentales de l'Université. De la perpétuité de cette erreur chez les peuples latins découle l'indiscutable infériorité de leurs méthodes d'instruction et d'éducation.

Ce sera pour le psychologue de l'avenir un sujet d'étonnement profond que tant d'hommes éminents, pleins de savoir et d'expérience, se soient réunis pour discuter sur les réformes à introduire dans l'enseignement, et qu'à aucun d'eux ne soit venue l'idée de se
des questions comme celles-ci : comment les choses entrent-

elles dans l'esprit, et comment s'y fixent-elles? Que reste-t-il de ce qui entre dans l'entendement uniquement par la mémoire? Le bagage mnémonique est-il un bagage durable?

Sur ce dernier point — la persistance du bagage mnémonique — il semble que la lumière dût être faite depuis longtemps. Elle est faite en tout cas définitivement par l'enquête. Puisque les rapports des professeurs les plus autorisés sont unanimes à constater que les élèves ne savent plus rien de ce qu'ils ont appris quelques mois après qu'ils ont passé leur examen, il est expérimentalement prouvé que les connaissances qu'on essaie de fixer dans l'entendement uniquement par la mémoire n'y restent le plus souvent que très peu de temps.

Il est donc certain que le principe universitaire sur lequel reposent notre instruction et notre éducation est mauvais, et qu'il faut en rechercher d'autres. Les auteurs de l'enquête auraient rendu de réels services en remplaçant par l'étude critique de ces autres méthodes leurs byzantines discussions sur les modifications à faire subir aux programmes.

Sur quelles bases psychologiques reposent les méthodes qui permettent de fixer d'une façon durable les connaissances dans l'entendement?

Ces bases psychologiques de l'instruction et de l'éducation sont précises et peu nombreuses. Indépendantes de tous les programmes, elles sont applicables à tous. On ne les trouve guère formulées dans les livres, mais beaucoup d'éducateurs ont su les deviner et les appliquer. C'est justement pour cette raison que nous voyons les mêmes programmes produire, suivant les peuples et les lieux, des résultats extrêmement différents. Rien ne diffère en apparence, puisque les programmes sont les mêmes, mais tout diffère en réalité.

L'éducation peut être définie tout entière par une formule que j'ai répétée plusieurs fois dans mes ouvrages : *l'art de faire passer le conscient dans l'inconscient*. Lorsque ce passage est effectué, l'éducateur a, par ce seul fait, créé chez l'éduqué des réflexes nouveaux, qui détermineront ses façons de penser et d'agir.

La méthode générale qui conduit à ce résultat — faire passer le conscient dans l'inconscient — consiste à créer des associations, d'abord conscientes, et qui deviennent inconscientes ensuite.

Quelle que soit la connaissance à acquérir : parler une langue, monter à bicyclette où à cheval, jouer du piano, peindre, apprendre une science ou un art, le mécanisme est toujours le même. Il faut,

au moyen d'artifices divers, faire passer le conscient dans l'inconscient par l'établissement d'associations qui deviennent ensuite des réflexes.

La formation de la morale elle-même — on pourrait dire : surtout — n'échappe pas à cette loi. La morale n'est sérieusement constituée que quand elle est devenue inconsciente. Alors seulement elle peut servir de guide dans la vie. Ce n'est pas la raison, quoiqu'on puisse penser, qui remplirait un tel rôle; les enseignements des livres encore moins.

Les généralités qui précèdent sembleront, je pense, suffisamment évidentes en ce qui concerne quelques-unes des connaissances que j'ai mentionnées. Le bicycliste, le pianiste, l'écuyer, qui se souviennent de leurs débuts, se rappellent par quelles difficultés ils ont passé, les efforts inutiles de leur raison tant que les réflexes nécessaires n'étaient pas créés. Leur application consciente ne leur donnait ni l'équilibre sur la bicyclette ou le cheval, ni l'habileté des doigts sur le piano. C'est seulement lorsque, par des répétitions d'associations convenables, des réflexes ont été fixés, et que leur travail est devenu inconscient, qu'ils ont pu monter à bicyclette, à cheval, ou jouer du piano.

Or, ce que les éducateurs de race latine ignorent généralement c'est : 1° que le mécanisme régissant l'enseignement de certains arts s'applique invariablement à tout ce qui peut s'enseigner, 2° que parmi les procédés divers qui permettent d'établir les associations créatrices de réflexes, l'enseignement par les livres et la mémoire est peut-être le seul qui ne puisse conduire au résultat cherché. Chacun sait que l'on pourrait étudier pendant l'éternité les règles de la musique, de l'équitation, de la peinture, être capable de réciter tous les livres composés sur ces arts, sans pouvoir jouer du piano, monter à cheval ou manier des couleurs.

Pour de tels arts, il n'y a pas de contestation possible, mais l'immense domaine de l'instruction apparaît comme soumis à des lois fort différentes. Ce n'est que le jour ou le public et les professeurs commenceront à soupçonner que pour toute branche de l'enseignement c'est absolument la même chose, que les méthodes actuelles de notre éducation latine pourront se transformer. Nous n'en sommes pas encore là, mais dès que l'opinion sera orientée vers ces idées, il suffira, je pense, d'une vingtaine d'années de discussions et de polémiques pour que l'absurdité de notre enseignement purement mnémonique éclate à tous les yeux. Alors il s'écroulera de lui-même, comme les vieilles institutions que personne ne défend plus.

Actuellement il n'est peut-être pas un professeur de l'Univers sur cent à qui les idées qui viennent d'être sommairement expos ne sembleront absurdes. L'enseignement par les livres, même p les notions les plus pratiques, comme l'agriculture, par exem apparaît le seul possible. Le meilleur élève, qu'il s'agisse d'un lycé d'un polytechnicien, d'un licencié, d'un élève de l'École centrale, l'École normale, ou de toute autre école, est celui qui récite le mi ses manuels. Quelques expériences montrées à distance, quelq manipulations sommaires, semblent à l'Université le maximum concessions qu'on puisse faire à l'éducation expérimentale. Tou qui ressemble, même de loin, au travail manuel, est tenu en prof mépris. On provoquerait un rire de pitié chez la plupart des pro seurs en leur assurant que le travail des doigts, si peu import qu'il soit, exerce beaucoup plus le raisonnement que la récitat de tous les traités de logique, et que c'est seulement par le tra manuel — c'est-à-dire en définitive par l'expérience — que se cré les associations au moyen desquelles les notions se fixent dans l' prit. On les étonnerait fort en essayant de leur persuader qu homme qui connaît bien un métier manuel a plus de jugement, logique, d'aptitude à réfléchir que le plus parfait des rhétorici fabriqués par l'Université. A la lecture de tous les systèmes phi sophiques, je préférerais, pour former l'esprit, ces petits livres le grand physicien Tyndall, apprend à de jeunes écoliers à fair avec le matériel qu'ils ont sous la main, les expériences scientifiqu les plus délicates, à la condition, bien entendu, que le livre ne serv à l'élève qu'à réaliser les expériences qui y sont indiquées et non être appris par cœur.

Il ne faudrait pas supposer que les sciences dites expéri mentales puissent seules être enseignées de cette façon. Le langues, l'histoire, la géographie, la morale, etc., en un mot tout c qui fait partie de l'instruction et de l'éducation, peut et doit êtr enseigné par des procédés analogues.

L'expérience doit toujours précéder la théorie. La géographie, pa exemple, ne devrait être abordée que lorsque l'élève, muni d'u morceau de papier quadrillé, d'un crayon et d'une boussole poche, aurait appris à faire la carte des régions qu'il parcourt da ses promenades, et appris ainsi à comprendre ce qu'est figuration terrain, comment on passe de la vue perspective du sol — la se que l'œil puisse donner — à sa représentation géométrique. Qua les notions ne peuvent entrer dans l'esprit par la méthode expé mentale directe, il faut remplacer les livres par la représentation ce qu'ils décrivent. Un élève qui aura vu, sous forme de projectio

de photographies ou de collections dans les musées, les débris des anciennes civilisations, aura une idée autrement nette et autrement durable des choses de l'histoire que celle qu'il puiserait dans les descriptions des livres.

Les Anglais et les Allemands sont allés très loin dans cette voie, et c'est pourquoi leur enseignement, dont les programmes sont souvent identiques aux nôtres, est excellent. Les maîtres les plus savants, tels que lord Kelvin, ne croient pas déroger en rédigeant des leçons élémentaires, où ils montrent aux élèves comment, avec les objets les plus simples, ils peuvent réaliser les expériences les plus savantes, la mesure des longueurs d'ondes de la lumière, par exemple.

Et c'est justement parce que les éducateurs anglais et allemands ont très bien su appliquer les principes qui précèdent, que l'instruction qu'ils donnent est si supérieure à la nôtre, bien que leurs programmes soient à peu près identiques. Ils savent parfaitement qu'il existe pour toutes choses deux méthodes d'enseignement totalement différentes, qui créent dans l'esprit de l'élève des modes de penser, de raisonner et d'agir totalement différents.

L'une, purement théorique, consiste à enseigner les choses oralement ou par les livres; l'autre met d'abord l'élève en contact avec les réalités et n'expose les théories qu'ensuite. La première est exclusivement adoptée par les Latins, la seconde par les Anglo-Saxons. Le jeune Latin apprendra une langue avec une grammaire et des dictionnaires, et ne la parlera jamais. Il apprendra la physique ou telle autre science avec des livres encore; jamais il ne saura manier un instrument de physique. S'il devient apte à appliquer ses connaissances, ce ne sera qu'après avoir refait toute son éducation. Un jeune Anglo-Saxon n'ouvrira guère de grammaires et de dictionnaires. Il apprendra une langue en la parlant. Il apprendra la physique[1] en manipulant des instruments de physique, une profes-

1. Anglais et Allemands sont bien d'accord sur la haute valeur de l'enseignement expérimental, et, grâce à l'ingéniosité des constructeurs, ils ont pu mettre entre les mains des enfants, à des prix insignifiants, des collections d'instruments de physique, de chimie, de mécanique, etc., qui leur permettent de résoudre expérimentalement les problèmes les plus difficiles. Pour ne parler que de la physique, je citerai une collection d'appareils que j'ai achetée par curiosité. Pour 30 francs, on a tout ce qui concerne l'optique, y compris la polarisation et la diffraction (Banc d'optique, lentilles, prisme, matériel d'analyse spectrale) c'est-à-dire une collection d'objets qui, construits en France, avec le luxe des appareils de nos constructeurs, coûterait plus d'un millier de francs. Pour 30 francs, on a tout ce qui concerne l'électricité. Le plus souvent l'élève doit fabriquer lui-même les instruments avec le matériel qui lui est livré. La brochure qui les accompagne lui pose environ 500 problèmes à résoudre qui embarrasseraient plus d'un licencié. En voici quelques-uns : Mesurer la résistance de la bobine d'un galvanomètre, d'un élément thermo-électrique, la résis-

sion quelconque, celle d'ingénieur par exemple, en la pratiquant, c'est-à-dire en commençant par entrer comme ouvrier dans un atelier ou chez un constructeur. La théorie viendra ensuite. C'est par des méthodes si simples que les Anglais ont créé cette pépinière de savants et d'ingénieurs qui comptent parmi les premiers du monde.

Si l'on voulait résumer d'un mot les différences fondamentales qui séparent l'enseignement latin de l'enseignement anglais, on pourrait dire que le premier repose uniquement sur l'étude des livres, alors que le second repose presque exclusivement sur l'expérience. Les Latins croient à la toute-puissance éducatrice des leçons, alors que les Anglais n'y croient pas du tout. Ces derniers veulent que l'enfant, dès le début de ses études, s'instruise surtout par l'expérience. « J'engage fortement les jeunes gens, écrit Samuel Blakie, professeur à l'Université d'Edimbourg, à commencer leurs études par l'observation directe des faits, au lieu de se borner aux exposés qu'ils trouvent dans les livres... Les sources originales et réelles de la connaissance ne sont pas les livres; c'est la vie même, l'expérience, la pensée, le sentiment, l'action personnelle. Quand un homme entre ainsi muni dans la carrière, les livres peuvent combler mainte lacune, corriger bien des négligences, fortifier bien des points faibles; mais, sans l'expérience de la vie, les livres sont comme la pluie et le rayon de soleil tombés sur un sol que nulle charrue n'a ouvert. »

Ces deux méthodes d'éducation peuvent être jugées par les résultats qu'elles produisent. Le jeune Anglais, à sa sortie du collège, n'a aucune difficulté pour trouver sa voie dans l'industrie, les sciences, l'agriculture ou le commerce. Tandis que nos bacheliers, nos licenciés, nos ingénieurs, ne sont bons qu'à exécuter des démonstrations au tableau. Quelques années après avoir terminé leur éducation, ils ont totalement oublié leur inutile science. Si l'État ne les case pas, ce sont des déclassés. S'ils se rabattent sur l'industrie, ils n'y sont acceptés que dans les emplois les plus infimes, jusqu'à ce qu'ils aient trouvé le temps de refaire entièrement leur éducation.

tance intérieure d'une pile. Combiner des résistances de 1, 2, 5 ohms, etc. Fabriquer avec le matériel livré un spectroscope et déterminer les raies des métaux incandescents. Fabriquer un polariscope, un sextant à réflexion, un appareil de diffraction, une longue-vue terrestre à réticule, et mesurer son grossissement. Rechercher si des lames de verre ont leurs faces parallèles, etc.

La tournure de l'esprit latin est tout à fait contraire. Notre enseignement ne se compose guère que de démonstrations faites au tableau. Le physicien anglais W. Thomson signalait récemment cette habitude de nos professeurs de physique de tout vouloir mettre sous forme d'équations, ce qui dispense d'expérimenter et de comprendre, alors que les plus illustres physiciens anglais cherchent toujours à obtenir la représentation mécanique de leurs théories les plus savantes.

ce à quoi ils ne réussissent guère. S'ils écrivent des livres, ce ne sont que de pâles rééditions de leurs manuels, aussi pauvres dans la forme que dans la pensée.

Donc, qu'on supprime l'enseignement du latin ou qu'on ne le supprime pas, qu'on lui substitue l'enseignement des sciences ou tout autre enseignement, il n'importe, le résultat final sera toujours le même, car les méthodes fondamentales d'enseignement n'auront pas changé. On n'aura toujours créé que des déclassés, bourrés momentanément de mots et de formules inutiles, qu'ils oublient bientôt, incapables de se conduire, de juger et de raisonner. S'imagine-t-on que c'est parce qu'un enseignement sera qualifié de pratique qu'il le deviendra? Ne voit-on pas que les professeurs ne peuvent changer la tournure de leur esprit et enseigner ce qu'ils ne savent pas?

V

Ce n'est pas à l'instruction seulement, mais à l'éducation aussi, que la méthode expérimentale doit être appliquée. Plus encore de l'éducation que de l'instruction, on peut dire qu'elle est complète seulement lorsque du conscient elle est passée dans l'inconscient. Les qualités du caractère : volonté, persévérance, initiative, etc., ne sont pas filles de raisonnements abstraits et ne s'enseignent jamais par des livres. Elles ne sont fixées que lorsque — héréditaires ou acquises — elles sont devenues instinctives et échappent entièrement à la sphère du raisonnement. La morale qui discute est déjà une pauvre morale, une morale qui s'évanouira au premier souffle de l'intérêt. Ce n'est pas par le raisonnement, et c'est le plus souvent contre les suggestions du raisonnement, qu'on expose sa vie dans diverses circonstances ou simplement qu'on défend sans intérêt de nobles causes.

Toutes les qualités du caractère ne se donnent malheureusement pas par l'éducation. Il y en a d'héréditaires, conséquences d'un long passé. Ce sont les qualités de race. Il faut des siècles pour les créer. et des siècles aussi pour les modifier.

Mais si l'éducation ne suffit pas à créer toutes les qualités, elle peut au moins développer, dans une certaine mesure, les aptitudes n'existant qu'à un faible degré. Il devrait être de toute évidence que cette formation du caractère ne peut se faire par les préceptes des livres, mais uniquement par l'expérience.

Le principe général des méthodes à employer est en réalité bien simple. Veut-on, je suppose, donner aux élèves l'habitude de

l'observation et celle de la précision, qualités si faiblement développées chez les Latins ? Cela se fera simplement dans des promenades, où chaque objet fournit matière à des observations précises. Nous commencerons par habituer l'élève à ne regarder qu'un détail déterminé d'un ensemble, fût-ce simplement les fenêtres des maisons ou la forme des voitures qu'il rencontre, et à le décrire ensuite avec précision, ce qui exige de sa part beaucoup d'attention. Au bout de quelque temps, il percevra les moindres différences existant entre des parties de choses presque semblables. On passera ensuite à un autre détail des mêmes objets. Après quelques semaines, il aura appris à voir d'un coup d'œil, c'est-à-dire inconsciemment, les différences existant entre des groupes de formes auprès desquels il eût passé jadis sans les discerner. Si alors, au lieu de ces compositions ridicules de style où on lui fait décrire des tempêtes qu'il n'a pas vues, des combats de héros qu'il ne connaît que par les livres, on lui fait exposer ce qui l'aura frappé dans une simple promenade, on sera tout surpris des habitudes d'observation, de précision, et, plus tard, de réflexion, ainsi acquises. Je n'ai pas employé d'autre méthode pour apprendre très vite, en Orient, dans des régions inexplorées, couvertes de monuments peu différents en apparence par le style, à distinguer dès l'abord les analogies et les différences de ces monuments, ce qui m'a permis de comprendre ensuite l'évolution de toute l'architecture locale.

Ce sont là, malheureusement, des méthodes d'enseignement que ne comprennent guère nos universitaires. J'ai eu occasion de me rencontrer en voyage, dans un des plus curieux pays de l'Europe, avec quelques normaliens que j'ai pu observer. Regardaient-ils le pays, ses habitants, ses monuments? Hélas! non. Ils cherchaient dans de savants livres des jugements tout faits sur les paysages, les mœurs et les arts qui passaient sous les yeux, et n'avaient même pas l'idée de se créer de tout cela une compréhension personnelle.

Ce que l'éducation du caractère devrait le plus développer chez l'élève, ce sont les qualités qui lui manquent. Pour cette raison, l'éducation qui convient à un peuple ne saurait convenir à un autre. Il semble que la fatalité ait voulu que notre régime ne vise qu'à développer nos défauts nationaux au lieu de tendre à les effacer. Les Latins possèdent très peu d'esprit de solidarité [1], fort peu de sympa-

1. Que l'on compare, par exemple, la tenue des journaux anglais après les humiliantes défaites infligées par une poignée de paysans aux armées anglaises dans le Transvaal, à celle des journaux français après l'échauffourée de Langson. Aucun journal anglais n'essaya d'ébranler le Gouvernement. Nous renversâmes le nôtre en quelques heures.

thie les uns pour les autres, et nous nous empressons d'étouffer les traces de solidarité qu'ils possèdent et de développer leur égoïsme par cet odieux régime de prix et de concours, si justement condamné depuis longtemps par les Anglais et les Allemands.

Les Latins ne possèdent que très peu d'initiative, et nous leur imposons un régime de surveillance permanente, de vie réglée, de devoirs à heures fixes, qui ne leur laisse pas, dans leurs dix ans de vie scolaire, une seule minute où ils aient à prendre la plus légère décision, la plus modeste initiative. Comment auraient-ils appris à se gouverner, puisqu'ils ne sont pas sortis sans maîtres un seul jour? Leurs professeurs, aussi bien que leurs parents, considéreraient comme très redoutable de leur laisser prendre l'initiative de monter seuls en omnibus pour aller visiter un musée de Paris ou de Versailles.

Les Latins ont fort peu de volonté, mais comment en posséderaient-ils puisque jamais ils n'ont eu à vouloir quelque chose? Enfants, ils sont dirigés en tout par leurs professeurs et leurs parents. Devenus hommes ils réclament bien vite la tutelle de l'État, et sans cette tutelle ils ne sauraient rien entreprendre.

Le Latin est intolérant et sectaire, il oscille de l'intransigeance cléricale à l'intransigeance jacobine. Mais comment en serait-il autrement, puisqu'il ne voit autour de lui qu'intolérance? Intolérance librepenseuse et intolérance religieuse. C'est toujours avec mépris qu'il entend traiter les opinions d'autrui. Professeurs universitaires et professeurs congréganistes sont saturés de l'esprit sectaire et n'ont de commun que la haine réciproque qui les anime. Ce n'est pas avec de tels sentiments qu'ils pourraient guider leur élèves dans ces régions sereines des causes où la compréhension de la genèse des croyances remplace la haine et l'invective. L'intolérance est peut-être le plus terrible défaut des Latins, celui contre lequel une Université un peu éclairée, possédant un peu d'esprit philosophique, devrait réagir chaque jour. La perte en bloc de leurs colonies n'a pas amené les Espagnols à faire trêve aux perpétuelles discussions qui les déchirent. L'Italie donne le même spectacle, la France également. Il semblerait que la notion de patrie et de solidarité, si puissante chez les Anglo-Saxons, s'efface de plus en plus chez les races latines.

VI

Il est un point fondamental de l'éducation, l'enseignement de la morale, que nous avons à peine effleuré. Son importance est assez

grande pour que nous lui consacrions un paragraphe spécial. Le niveau moral d'un peuple, c'est-à-dire la façon dont il observe certaines règles de conduite, marque sa place dans l'échelle de la civilisation, et aussi sa puissance. Dès que la morale se dissocie, tous les liens de l'édifice social se dissocient également. Les règles de conduite peuvent varier d'un temps à un autre, d'un peuple à un autre, mais pour un temps donné et un peuple donné, elles doivent être invariables.

L'éducation morale doit être, comme l'enseignement général dont j'ai parlé, uniquement basé sur l'expérience.

Toute éducation serait insuffisante si le maître ne savait pas apprendre à l'élève à distinguer nettement ce qui est bien de ce qui est mal, et lui inculquer une claire notion du devoir.

Comment arrivera-t-il à un tel résultat? Sera-ce au moyen de règles de morale apprises par cœur et de sentencieux discours? Il faut vraiment avoir une bien grande ignorance de la constitution mentale d'un enfant, pour supposer qu'on puisse exercer ainsi sur sa conduite l'influence la plus légère. Sera-ce au moyen de principes religieux, c'est-à-dire par des promesses de récompenses ou des menaces de punitions dans une vie future? Des perspectives aussi lointaines — même quand les hypothèses religieuses seraient des vérités démontrées — n'ont jamais eu sur la conduite d'un enfant une action quelconque. D'ailleurs, ces hypothèses apparaissent aujourd'hui sans fondements, et l'enfant en grandissant l'apprendra bien vite. Que deviendront alors les principes de morale qui n'avaient d'autre appui que ces fragiles bases?

Les sources où nous puiserons les éléments de l'éducation morale de l'enfant doivent être empruntées surtout à son expérience personnelle. L'expérience seule instruit les hommes, et seule aussi elle peut instruire les enfants. La réprobation générale qui suit certains actes, l'approbation qui s'attache à d'autres, montrent bientôt à l'enfant ce qui est bien et ce qui est mal. L'expérience lui indique les suites avantageuses ou fâcheuses de telles ou telles actions, et les nécessités qu'entrainent les rapports avec ses semblables, surtout si on a toujours soin de lui faire supporter les conséquences de ses actes, et réparer les dommages qu'il a causés. Il faut qu'il apprenne par lui-même que le travail, l'économie, l'ordre, la loyauté, le goût de l'étude, ont pour résultat final d'accroître son bien-être, de satisfaire sa conscience, et portent ainsi en eux leur récompense. C'est seulement quand l'expérience a agi sur lui, que le maître peut intervenir utilement en condensant sous forme de préceptes les résultats de cette expérience.

L'éducation morale n'est complète que quand l'habitude de faire le bien et d'éviter le mal est devenue inconsciente. Malheureusement elle parvient rarement à un tel résultat. Il n'y a guère que l'hérédité qui puisse créer une morale assez puissante pour être inconsciente.

L'éducation morale doit surtout apprendre à l'individu à se gouverner lui-même et à avoir un respect inviolable du devoir. C'est à ce but essentiel que tend l'éducation anglaise, et il faut avouer qu'elle y réussit parfaitement. Le souci constant de ceux qui la dirigent est d'habituer l'enfant à distinguer lui-même le bien et le mal et à savoir se décider tout seul[1] alors que nous ne lui apprenons qu'à se laisser conduire. Il faut avoir observé de près deux enfants, l'un français et l'autre anglais, du même âge, en présence d'une difficulté, les irrésolutions de l'un, la décision de l'autre, pour comprendre la différence des résultats des deux éducations.

Un des plus puissants facteurs de l'éducation morale est le milieu. Les suggestions engendrées par le milieu jouent un rôle tout à fait prépondérant dans l'éducation de l'enfant. Sa tendance à l'imitation est d'autant plus forte qu'elle est inconsciente. C'est par la conduite des êtres qui l'entourent que se forment ses règles instinctives de conduite et que se crée son idéal. « Dis-moi qui tu hantes, je te dirai qui tu es », est un de nos plus sages proverbes. L'enfant estime ce qu'il voit estimé et méprise ce qu'il voit méprisé. Ces suggestions subies d'abord, se transformeront chez lui en des réflexes qui seront fixés pour la vie. De là le rôle immense — utile ou funeste — des parents et des professeurs. L'éducation inconsciente, créée par l'entourage et le milieu, est la plus importante de toutes les formes de l'éducation.

Pleins de soins pour leurs enfants, les parents latins sont de très insuffisants moralisateurs. Ils ont trop de faiblesse pour posséder beaucoup d'autorité, et leur défaut d'autorité réduit beaucoup leur prestige. Conscients de cette faiblesse, ils mettent le plus tôt possible au lycée leurs enfants, persuadés que les professeurs sauront leur imposer l'éducation morale qu'ils se sentent impuissants à donner. Mais le lycée est généralement un triste milieu d'éducation morale. Chez les élèves, la seule loi reconnue est celle du plus fort. Le surveil-

1. « On donne à l'enfant anglais, écrit M. Max Leclerc, confiance en lui-même, en le livrant de bonne heure à ses seules forces, on fait naître le sentiment de la responsabilité en lui laissant, une fois prévenu, le choix entre le bien et le mal. S'il fait le mal il supportera la peine de sa faute où les conséquences de son acte. On lui inspire l'horreur du mensonge, on le croit toujours sur parole jusqu'à preuve qu'il a menti. »

lant n'est pour eux qu'un ennemi qu'ils subissent et pour lequel ils professent une antipathie que ce dernier leur rend d'ailleurs largement. Quant aux professeurs, ils considèrent que leur unique tâche est de faire leur cours sans avoir à s'occuper en aucune façon de moraliser leurs élèves. « Quand le professeur, écrit M. Fouillée, aura dit qu'il faut aimer sa famille et mourir pour sa patrie, il sera au bout de sa morale. » Il n'y aura même que les très zélés qui iront aussi loin. Les autres se montrent en général fort sceptiques pour tout ce qui concerne de telles notions, et gardent à leur égard un dédaigneux silence, ou se bornent à d'ironiques allusions sur l'incertitude des idées morales. Très rompus aux méthodes de critique négative, ils possèdent trop peu d'expérience des hommes et des choses pour comprendre que ce n'est pas à l'enfant qu'il faut enseigner des incertitudes. Ils oublient trop souvent que leur rôle n'est pas de combattre, fût-ce simplement par un méprisant silence que la jeunesse comprend fort bien, les traditions et les sentiments qui sont la base même de la vie d'un peuple et sans lesquels il n'est pas de société possible. Avec une philosophie moins livresque, et par conséquent plus haute, ils verraient vite que si la morale, comme la science, comme toute chose en un mot, ne possède au point de vue philosophique qu'une valeur relative, cette valeur relative devient quelque chose de très absolu pour un peuple donné, à un moment donné, et doit être rigoureusement respecté. Une société ne peut durer que lorsqu'elle possède des sentiments communs, et surtout un idéal commun, capable de créer des règles morales admises par tous ses membres.

Et peu importe la valeur théorique de cet idéal et de la morale qui en dérive, peu importe qu'il soit constitué par le culte de la patrie, la gloire du Christ, la grandeur d'Allah, ou par toute autre conception du même ordre. L'acquisition d'un idéal quelconque a toujours suffi à donner à un peuple des sentiments communs, des intérêts communs, et à le conduire de la barbarie à la civilisation. C'est sur cet héritage de traditions, ou, si l'on veut, de préjugés communs, que se fonde cette discipline intérieure, mère de toutes les règles morales, et qui dispense de subir la loi d'un maître. Mieux vaut encore obéir aux morts qu'aux vivants. Les peuples qui ne veulent plus supporter la loi des premiers sont condamnés à subir la tyrannie des seconds. Reliés aux êtres qui nous précèdent, nous faisons tous partie de cette chaîne ininterrompue qui constitue une race. Un peuple ne sort de la barbarie que lorsqu'il a un idéal à défendre. Dès que son idéal a perdu sa force, il ne forme plus qu'une poussière d'individus sans cohésion et il retourne bientôt à la barbarie.

Cet idéal à défendre est toujours fils du temps et jamais de nos volontés. Ne pouvant le créer par notre volonté, nous sommes condamnés à l'accepter sans chercher à le discuter.

La philosophie a trop détruit de choses pour que beaucoup d'idéals aient survécu à ses coups. Il nous en reste un cependant constitué par la notion de patrie. C'est à peu près le seul qui demeure debout sur les vestiges des religions et des croyances que le temps a brisées.

Cette notion de patrie, qui, heureusement pour nous, survit encore dans la majorité des âmes, représente l'héritage de sentiments, de traditions, de pensées et d'intérêts communs dont je parlais plus haut. Elle est le dernier lien qui maintienne encore l'existence des sociétés latines. Il faut, dès l'enfance, apprendre à aimer et à défendre cet idéal de la Patrie. On ne doit le discuter jamais. C'est parce que pendant près d'un siècle les universités allemandes l'ont sans cesse exalté que l'Allemagne est devenue enfin si forte et si grande. En Angleterre, un tel idéal n'a pas besoin d'être enseigné, parce qu'il est depuis longtemps solidement fixé par l'hérédité dans les âmes. En Amérique, où l'idée de patrie est encore un peu neuve et pourrait être ébranlée par l'apport constant de sang étranger — si dangereux pour les pays qui ne sont pas assez forts pour l'absorber — il constitue un des points les plus fondamentaux de l'enseignement, un de ceux sur lesquels les éducateurs insistent le plus.

« Que le professeur, écrit l'un d'eux, n'oublie jamais que chaque élève est un citoyen américain, et que, dans tous les enseignements, et en particulier dans celui de la géographie et de l'histoire, c'est la question de patriotisme qui doit dominer, afin d'inspirer à l'enfant une admiration presque sans bornes pour la grande nation qu'il doit appeler sienne. »

Ce ne sont plus malheureusement de telles idées qui semblent dominer chez nous. L'idée de patrie paraît à beaucoup une vieillerie quelque peu méprisable. Un universitaire éminent, membre de l'Académie française, a marqué en termes très forts — longtemps avant de verser dans la politique — ce vice profond. Quand on n'a pas assez de philosophie pour comprendre les nécessités qui ont créé un idéal, il faut au moins ne pas oublier que, sans la notion de patrie, il n'est pas de société possible. Critiquer l'idée de patrie, vouloir supprimer les armées qui la défendent, c'est se condamner à subir les invasions des ennemis qui nous guettent, les révolutions sanglantes, les Césars libérateurs, c'est-à-dire toutes les formes de cette basse décadence par laquelle tant de peuples ont vu clore leur histoire.

La destinée de la plupart de nos grandes enquêtes parlementaires est de bientôt disparaître dans la poussière des bibliothèques, d'où elles ne sortent plus. Il m'a fallu une forte dose de patience pour lire attentivement les six énormes volumes de l'enquête, et j'imagine que bien peu de mes contemporains ont eu cette patience. Les questions d'éducation et d'instruction ont une telle importance qu'il m'a semblé fort utile de retirer de cette gangue volumineuse les parties les plus essentielles, de les classer avec méthode et d'y ajouter cette introduction. Tous les textes reproduits émanent de personnages autorisés, les seuls dont la parole ait quelque influence dans un pays aussi hiérarchisé que le nôtre, les seuls qui puissent agir sur l'opinion des foules et la réformer.

Cette réforme de l'opinion est la seule qu'on puisse tenter aujourd'hui. C'est seulement quand elle sera complète qu'une réforme de l'éducation deviendra possible.

Les difficultés d'une telle tâche sont immenses. Elles ne sont pas insurmontables pourtant. Il n'a jamais fallu beaucoup d'apôtres pour créer les grandes religions qui ont bouleversé le monde, mais il en a fallu quelques-uns. Tout le mouvement d'où est sortie l'enquête qui a si profondément ébranlé l'Université a eu pour unique point de départ la campagne vigoureuse d'un homme d'action énergique, l'explorateur Bonvalot. S'il n'a pas su montrer nettement la voie à suivre, pas plus d'ailleurs que les six volumes de l'enquête ne l'ont montrée, il a au moins fait voir combien était funeste celle que nous suivions. Nouveau Pierre l'Ermite, il a su secouer l'indifférence du public, et les noms les plus éminents de l'Université se sont bientôt rangés modestement derrière lui, prêts à démolir l'idole dont ils avaient été jadis les plus ardents défenseurs.

C'est uniquement sur l'opinion qu'il faut agir maintenant : ce jour-là notre antique système d'éducation s'écroulera d'un seul coup, comme ces monuments trop vieux qui gardent une apparence de solidité tant qu'on ne les touche pas. Alors seulement nous pourrons espérer quelques réformes et essayer d'obtenir ce que d'autres peuples, tels que les Allemands, ont obtenu avec leurs professeurs.

L'éducation seule pourra faire remonter aux Latins cette pente rapide de la décadence qu'ils descendent à grands pas. Elle est la dernière chance de relèvement qui leur reste. Sous peine de périr, ils ne doivent pas la laisser perdre. Ce que les étrangers ont su faire, nous pouvons le réaliser. Ils avaient médité longuement, et nous devons méditer aussi, le mot profond de Leibniz : « Donnez-moi l'éducation, et je changerai la face de l'Europe avant un siècle. »

GUSTAVE LE BON.

LA

PHILOSOPHIE DE LA GRACE

(*Suite* [1]).

DEUXIÈME PARTIE

La liberté et la grâce.

SOMMAIRE : I. Rapports entre « Surnaturel » et « Original ». — II. La sainteté. — III. Les origines de la Grâce. — IV. Conflit d'initiative entre la Grâce et la Liberté.

I

La question de la « grâce » ne doit pas même être posée, si l'on n'est pas bien assuré qu'il y a dans l'homme des faits de liberté; mais, d'un autre côté, tant qu'on ne se sera pas débarrassé franchement du miracle de la liberté, on devra accorder quelque attention aux efforts de l'homme pour s'élever à une vie « surnaturelle ». La conscience d'avoir une fois rompu la continuité entre nous et les causes secondes renferme trop d'audace pour que l'homme puisse borner ensuite ses aspirations à la vie présente : le sentiment d'autonomie conduit à celui d' « immortalité ».

On est assez d'accord aujourd'hui que, si le *désintéressement* avait la valeur d'un fait positif, on n'aurait plus besoin de prouver la liberté; mais on ne s'avise pas de chercher le désintéressement à l'état rudimentaire et à cet endroit de la conscience où il se déclare pour la première fois. La forme élémentaire du désintéressement, c'est l'attention. On peut bien donner ce nom d' « attention », comme a fait Condillac, aux réactions qui suivent immédiatement les impressions des sens; mais si l'attention est rendue ainsi coextensive à toute la conscience, il faudra choisir un autre nom pour exprimer l'acte par lequel un sujet détache ses impressions de leur siège organique et cesse de les *subir*, pour prendre devant elles

1. Voir le numéro d'août 1901

l'attitude théorique. En vain a-t-on prétendu que les faits regardés comme du « désintéressement » ne se montrent que fort tard et ne sont qu'une extrême complication des besoins élémentaires : le désintéressement se déclare dans l'homme avant même qu'il sache parler. Il y a assurément des formes plus élevées du désintéressement que celle de suspendre tout à coup son appétit devant une poignée de cerises pour se dire à soi-même qu'il y en a « trois » ou qu'elles sont « rondes »; mais c'est pourtant à ce point de départ et dans le pouvoir que nous avons de poser entre les choses des rapports qui ne regardent plus la sensibilité qu'éclatent à la fois la réflexion et la liberté. La pensée est avant tout un détachement des sens; mais par là même c'est une *délivrance* et une égression hors de tout le reste de la nature.

Le Mécanisme a beau représenter la force comme universelle et homogène, celle-ci nous apparaît au moins à deux reprises avec des caractères vraiment nouveaux. Une première fois, dans les réflexes, au lieu de la continuité que l'on remarque entre des mouvements qui ne font que changer de direction, il se produit des « interruptions » de mouvement, aussi courtes que l'on voudra, mais où la force déjà se subjective et d'où elle repart en courants centrifuges, imprégnée de conscience et de volonté. Ensuite, dans les actes qui impliquent *réflexion* il y a beaucoup plus que cette initiative obscure de l'être qui, sans se dégager encore des excitations d'origine périphérique, a cependant le pouvoir d'y répondre par des mouvements appropriés. S'il est vrai que rien ne nous invite à titre de besoin et pour notre conservation, à considérer dans le soleil qu'il est rond, dans une pierre qu'elle provient de telle couche de terrain, etc., c'est que notre esprit passe à l'état spéculatif de son propre mouvement et tout autrement que l'animal se décide à l'appétition; c'est qu'il montre, par exception à tout ici-bas, une inquiétude « libérale », laquelle ne ressemble pas plus à l'inquiétude d'un chien qui cherche de quoi manger que celle-ci ne ressemble à l'inquiétude d'une balance qui a perdu son équilibre. Lorsque nous arrive pour la première fois, à travers l'obsession animale des besoins du premier âge, *l'envie de penser*, ou, si l'on veut, de nommer les objets; et que nous réussissons à objectiver nos images mieux que les bêtes ne peuvent le faire dans leur vision des choses étroitement utilitaire, c'est un éclair d'idéal qui s'ouvre la voie en nous. Il y a une première poussée de l'*esprit* qui aspire à « savoir » les choses non à en vivre seulement. Né à la liberté par ce détachement du [illegible]oir vivre, l'homme ne sera libre dans la suite de ses déterminations qu'à proportion que s'y retrouvera cette initiative désinté-

ressée ou cette appétition intellectuelle. Or, la voie ainsi frayée, par un genre de spontanéité que nous n'hésitons pas à regarder comme la seule intervention certaine de l'Absolu en ce monde, ne se fermera plus; et notre âme où l'idée a pu se faire jour et briller un seul instant restera ouverte à toutes les possibilités du progrès, de la « grâce », disent les mystiques. Mais avant d'aspirer à sauter brusquement hors de soi-même, dans une région appelée « surnaturelle », il faudrait savoir jusqu'où l'homme peut aller seul, rien qu'avec les ressources de sa liberté.

La science, qui est le plus solide résultat de la réflexion, nous fait pénétrer dans les œuvres vives de la nature; et nous y gagnons ces deux grandes choses : 1° de découvrir et d'appliquer aux besoins de la civilisation les lois naturelles; 2° de nous émanciper progressivement de la superstition qui opprime les consciences où la causalité des choses n'a pas achevé de s'expliquer. Cependant est-il bien sûr que la civilisation partout diffuse et la conscience scientifique de l'univers ne laisserait point encore peser sur nous des liens de captivité et le désir d' « autre chose »? Nous savons combien en métaphysique il faut se méfier des indications du désir; mais nous resterons sur le terrain des faits en disant qu'il y a dans la conscience moderne une tendance intellectuelle au positivisme et une tendance morale à la liberté qui ne s'accordent pas. Il faudra que l'une des deux cède à l'autre; soit que l'on ne parle plus de liberté avec ce fanatisme ou, si l'on veut, avec cet accent religieux qui montre plus d'attachement à certains biens qu'à la vie même; soit que l'on renvoie aux savants leur positivisme à titre de simple méthode et que l'on continue de croire malgré la science à ces « vivendi causas » qui ne trouvent de place que dans la pénombre qui fait suite en nous aux concepts bien définis.

On a nié l'originalité des idées et en particulier des idées morales en les ramenant à des associations aussi variées mais aussi fatales que les efforts d'adaptation par lesquels se maintient la vie. Sans nous attacher ici à cette discussion usée, on nous permettra de nous appuyer sur une distinction très instructive que saint Paul a exprimée entre la *loi* et la *grâce* : nous ne connaissons rien qui montre mieux l'initiative du sujet dans la création des idées morales. La « loi » pour saint Paul ne représente que l'énonciation banale des maximes qui resteraient extérieures, lettre morte, bonnes enfin rien qu'à nous faire pécher, si l'on s'en tenait à cette expression sociale qui ne vient pas de plus loin que la bouche des parents, du prêtre, du magistrat. Mais à cette « loi » qui lui paraît justement monstrueuse, en tant qu'elle voudrait porter au fond de l'âme des

jugements incompris et les y faire régner au même titre que les pures affirmations de notre sincérité, il oppose sous le nom de « grâce » d'autres déclarations qui ne partent que de notre initiative intellectuelle; et c'est à ces intimations directes de l'esprit (saint Paul dit « l'Esprit-Saint ») qu'il réserve le droit de régner, rien qu'en vertu de leur libre origine, sur notre sensibilité, sur nos désirs et sur notre vie tout entière[1]. Va-t-il y avoir ainsi opposition entre la loi et la grâce, comme l'ont cru certains mystiques épris d'individualisme jusqu'à prêcher l'anarchie? Non : la grâce, c'est la loi même, mais c'est la loi qui arrive dans une conscience avec la clarté que ne sauraient lui donner les prescriptions littérales; toute faite d'amour, parce que chacun l'approuve en la créant, et de liberté, parce que dans ce qu'elle commande la raison se reconnaît elle-même. — On ne s'attache pas assez, croyons-nous, à ce pouvoir d'initiative morale qui se trouve trop souvent relégué, dans les études psychologiques, au-dessous des autres facteurs de la moralité, hérédité, influences du milieu, etc. : mais il y a des hommes (les magistrats et les confesseurs, par exemple) qui pourraient nous dire à quelles intuitions on peut s'attendre de la part d'une conscience qui consent à rentrer en soi-même, à ce foyer d'autonomie dont parle saint Paul et d'où nous expulse l'insincérité habituelle des conventions et des passions. Sans nous attarder sur ce sujet, recueillons avec soin cette vérité qu'il y a des invitations morales qui précèdent dans l'homme tous les effets de l'éducation; qu'on a pu les considérer, à cause même de leur originalité et de leur manque de liaison avec le reste de notre histoire intime, comme des faits « surnaturels »; qu'enfin elles sont le plus solide témoignage de notre spontanéité intellectuelle et la source de notre liberté, qui ne se saisit bien elle-même que dans les oppositions de la sensibilité et du devoir[2].

1. Ὅταν γὰρ ἔθνη τὰ μὴ νόμον ἔχοντα φύσει τὰ τοῦ νόμου ποιῇ, οὗτοι νόμον μὴ ἔχοντες ἑαυτοῖς εἰσι νόμος (*Rom.*, II, 14). — Νόμος δὲ παρεισῆλθεν, ἵνα πλεονάσῃ τὸ παράπτωμα. (*Ibid.*, V, 20). — Ἀλλὰ τὴν ἁμαρτίαν οὐκ ἔγνων, εἰ μὴ διὰ νόμου· τὴν γὰρ ἐπιθυμίαν οὐκ ᾔδειν, εἰ μὴ ὁ νόμος ἔλεγεν « οὐκ ἐπιθυμήσεις » — χωρὶς γὰρ νόμου ἁμαρτία νεκρά. (*Ibid.*, VII, 7, 8). — Αὐτὸ τὸ πνεῦμα συμμαρτυρεῖ τῷ πνεύματι ἡμῶν ὅτι ἐσμὲν τέκνα Θεοῦ. (*Ibid.*, VIII, 16).

2. Une curieuse antithèse à la thèse paulinienne, c'est celle qui consiste à ramener le caractère catégorique des devoirs à un effet d'ignorance: c'est par son manque d'évidence que la loi nous paraîtrait divine. « Ce n'est pas notre science, mais bien plutôt notre ignorance de tout ce qui est caché dans nos devoirs et sous-entendu par eux, qui les investit de la force morale que nous leur attribuons. » M. de Roberty qui rapporte cette opinion de M. Simmel, de Berlin, ajoute : « Pourtant, et à supposer que notre ignorance des faits historiques soit remplacée par leur connaissance exacte, la sanction qui s'attache à nos devoirs en sera-t-elle amoindrie? je pense, pour ma part, que, si elle s'efface en

Lorsque Kant a défini la liberté « une causalité intellectuelle » que pensait-il autre chose? C'est principalement en sentant que *je dois* que je m'aperçois moi-même comme une cause distincte de toutes les autres, comme un « esprit » : cette spontanéité spéciale qu'on nomme l'*esprit* ne se déclare nulle part aussi vivement que dans les faits d'obligation et de moralité. Ici en effet l'idée sort de son rôle purement représentatif et prend un rôle actif dans la vie, semblable à celui qu'ont les causes réelles dans le monde. Le mot « évidence » ne suffit plus désormais à exprimer les effets de l'idée; car elle fait effort pour sortir de la conscience et se montrer dans la conduite, tout comme la force invisible apparaît dans les phénomènes bien réglés. La liberté, c'est la finalité s'apparaissant à elle-même; c'est une idée qui s'extériorise au cours d'actions diverses, mais unifiées moralement, comme la Vie s'affirme dans les éléments qu'elle organise? Telle est, croyons-nous, l'acception positive du terme kantien de « causalité intellectuelle ».

Or nous ne craindrions pas d'interpréter la « grâce » de saint Paul dans ce sens naturaliste et kantien d' « autonomie spirituelle ». De tous les caractères qui peuvent élever un genre de faits de conscience au-dessus des autres, aucun n'est plus considérable que celui d'intériorité ou d'indépendance du dehors. Une fois que l'homme a saisi en lui-même quelques signes de cette indépendance et de cette originalité, il ne doit plus s'en dessaisir, même sous prétexte de se rattacher à Dieu : ou plutôt il n'a de chances de se surnaturaliser qu'en retrouvant, au delà de tout ce qui lui est venu du dehors et s'est organisé dans son cerveau, la naïveté de son moi et ses points d'attache avec l'Absolu. Quant aux conditions miraculeuses que l'on a coutume de prêter à la grâce et par où elle ferait exception aux lois de la pensée discursive, nous les écartons provisoirement; mais elles ne sauraient empêcher ce que nous venons de dire, que rencontrer Dieu, c'est se retrouver soi-même par un triomphe de la liberté sur tout le reste de notre individu.

Nous voudrions surtout avoir établi que, si l'homme se laissait captiver à quelque prestige que ce fût, capable de gêner sa sponta-

ce qui concerne certaines catégories d'obligations, elle verra sa force se décupler par rapport à d'autres » (*Rev. phil.*, oct. 1900, p. 340). On se demande par quel privilège « certaines catégories d'obligations » garderont toute leur force ou même en prendront une plus grande dans notre conscience, pendant que les autres s'évanouiront à la clarté de la Science. Si c'est l'ignorance des fondements du Devoir qui nous les rend *sacrés*, pourquoi vouloir sortir de cet agnosticisme qui fait notre sécurité? ou bien par quelle force, autre que la science, se fera la sélection dont on nous parle de « certaines catégories de devoirs » qui doivent survivre aux autres? — En somme, cette ignorance de la source de nos obligations, qu'est-ce autre chose que l'originalité des idées morales?

jugements incompris et les y faire régner au même titre que les pures affirmations de notre sincérité, il oppose sous le nom de « grâce » d'autres déclarations qui ne partent que de notre initiative intellectuelle; et c'est à ces intimations directes de l'esprit (saint Paul dit « l'Esprit-Saint ») qu'il réserve le droit de régner, rien qu'en vertu de leur libre origine, sur notre sensibilité, sur nos désirs et sur notre vie tout entière[1]. Va-t-il y avoir ainsi opposition entre la loi et la grâce, comme l'ont cru certains mystiques épris d'individualisme jusqu'à prêcher l'anarchie? Non : la grâce, c'est la loi même, mais c'est la loi qui arrive dans une conscience avec la clarté que ne sauraient lui donner les prescriptions littérales; toute faite d'amour, parce que chacun l'approuve en la créant, et de liberté, parce que dans ce qu'elle commande la raison se reconnaît elle-même. — On ne s'attache pas assez, croyons-nous, à ce pouvoir d'initiative morale qui se trouve trop souvent relégué, dans les études psychologiques, au-dessous des autres facteurs de la moralité, hérédité, influences du milieu, etc. : mais il y a des hommes (les magistrats et les confesseurs, par exemple) qui pourraient nous dire à quelles intuitions on peut s'attendre de la part d'une conscience qui consent à rentrer en soi-même, à ce foyer d'autonomie dont parle saint Paul et d'où nous expulse l'insincérité habituelle des conventions et des passions. Sans nous attarder sur ce sujet, recueillons avec soin cette vérité qu'il y a des invitations morales qui précèdent dans l'homme tous les effets de l'éducation; qu'on a pu les considérer, à cause même de leur originalité et de leur manque de liaison avec le reste de notre histoire intime, comme des faits « surnaturels »; qu'enfin elles sont le plus solide témoignage de notre spontanéité intellectuelle et la source de notre liberté, qui ne se saisit bien elle-même que dans les oppositions de la sensibilité et du devoir[2].

1. Ὅταν γὰρ ἔθνη τὰ μὴ νόμον ἔχοντα φύσει τὰ τοῦ νόμου ποιεῖ, οὗτοι νόμον μὴ ἔχοντες ἑαυτοῖς εἰσὶ νόμος (*Rom.*, II, 14). — Νόμος δὲ παρεισῆλθεν, ἵνα πλεονάσῃ τὸ παράπτωμα. (*Ibid.*, V, 20). — Ἀλλὰ τὴν ἁμαρτίαν οὐκ ἔγνων, εἰ μὴ διὰ νόμου· τήν γὰρ ἐπιθυμίαν οὐκ ᾔδειν, εἰ μὴ ὁ νόμος ἔλεγεν « Οὐκ ἐπιθυμήσεις » — χωρὶς γὰρ νόμου ἁμαρτία νεκρά. (*Ibid.*, VII, 7, 8). — Αὐτὸ τὸ πνεῦμα συμμαρτυρεῖ τῷ πνεύματι ἡμῶν ὅτι ἐσμὲν τέκνα Θεοῦ. (*Ibid.*, VIII, 16).

2. Une curieuse antithèse à la thèse paulinienne, c'est celle qui consiste à ramener le caractère catégorique des devoirs à un effet d'ignorance: c'est par son manque d'évidence que la loi nous paraîtrait divine. « Ce n'est pas notre science, mais bien plutôt notre ignorance de tout ce qui est caché dans nos devoirs et sous-entendu par eux, qui les investit de la force morale que nous leur attribuons. » M. de Roberty qui rapporte cette opinion de M. Simmel, de Berlin, ajoute : « Pourtant, et à supposer que notre ignorance des faits historiques soit remplacée par leur connaissance exacte, la sanction qui s'attache à nos devoirs en sera-t-elle amoindrie? je pense, pour ma part, que, si elle s'efface en

Lorsque Kant a défini la liberté « une causalité intellectuelle » que ensait-il autre chose? C'est principalement en sentant que *je dois* ue je m'aperçois moi-même comme une cause distincte de toutes s autres, comme un « esprit » : cette spontanéité spéciale qu'on omme l'*esprit* ne se déclare nulle part aussi vivement que dans les aits d'obligation et de moralité. Ici en effet l'idée sort de son rôle urement représentatif et prend un rôle actif dans la vie, semblable celui qu'ont les causes réelles dans le monde. Le mot « évidence » ne suffit plus désormais à exprimer les effets de l'idée; car elle fait effort pour sortir de la conscience et se montrer dans la conduite, tout comme la force invisible apparaît dans les phénomènes bien réglés. La liberté, c'est la finalité s'apparaissant à elle-même; c'est une idée qui s'extériorise au cours d'actions diverses, mais unifiées moralement, comme la Vie s'affirme dans les éléments qu'elle organise? Telle est, croyons-nous, l'acception positive du terme kantien de « causalité intellectuelle ».

Or nous ne craindrions pas d'interpréter la « grâce » de saint Paul dans ce sens naturaliste et kantien d' « autonomie spirituelle ». De tous les caractères qui peuvent élever un genre de faits de conscience au-dessus des autres, aucun n'est plus considérable que celui d'intériorité ou d'indépendance du dehors. Une fois que l'homme a saisi en lui-même quelques signes de cette indépendance et de cette originalité, il ne doit plus s'en dessaisir, même sous prétexte de se rattacher à Dieu : ou plutôt il n'a de chances de se surnaturaliser qu'en retrouvant, au delà de tout ce qui lui est venu du dehors et s'est organisé dans son cerveau, la naïveté de son moi et ses points d'attache avec l'Absolu. Quant aux conditions miraculeuses que l'on coutume de prêter à la grâce et par où elle ferait exception aux ois de la pensée discursive, nous les écartons provisoirement; ais elles ne sauraient empêcher ce que nous venons de dire, que encontrer Dieu, c'est se retrouver soi-même par un triomphe de liberté sur tout le reste de notre individu.

Nous voudrions surtout avoir établi que, si l'homme se laissait aptiver à quelque prestige que ce fût, capable de gêner sa sponta-

qui concerne certaines catégories d'obligations, elle verra sa force se décupler r rapport à d'autres » (*Rev. phil.*, oct. 1900, p. 340). On se demande par quel ivilège « certaines catégories d'obligations » garderont toute leur force ou ême en prendront une plus grande dans notre conscience, pendant que les tres s'évanouiront à la clarté de la Science. Si c'est l'ignorance des fondents du Devoir qui nous les rend *sacrés*, pourquoi vouloir sortir de cet agnostime qui fait notre sécurité? ou bien par quelle force, autre que la science, fera la sélection dont on nous parle de « certaines catégories de devoirs » doivent survivre aux autres? — En somme, cette ignorance de la source de obligations, qu'est-ce autre chose que l'originalité des idées morales?

néité mentale, il tournerait ainsi le dos au bien (à Dieu) qui n'a d'affinités qu'avec ce qu'il y a en nous de vif esprit. Une fois que l'homme a commencé par l'attention, cette générosité élémentaire qui rend possibles toutes les autres, à s'émanciper des besoins illibéraux, s'il allait ensuite lier ce pouvoir de « scruter l'inconnu » par la croyance à quelque Absolu purement limitatif de la raison et s'il se soumettait à l'idée d'une volonté divine dont le seul caractère évident serait d'enfermer la nôtre dans des défenses arbitraires, il perdrait à la fois, dans ce faux dieu, le principal de son esprit et le meilleur de son cœur. — Au fond, est-ce autre chose que cette démission intellectuelle qui se trouve désignée dans l'Évangile sous le nom de « péché contre l'esprit »? Il n'est pas possible, en effet, d'entendre par l' « esprit » autre chose que cette plus pure initiative qui nous distingue des bêtes; et si (comme il semble) la personnalité, au lieu de finir à nous, s'accroît indéfiniment au-dessus de nous, comment s'abaisserait-on à croire que la divinité n'a pas de plus vif souci que de se dérober à nos recherches? et comment se pourrait-il que ce qui la rend « divine » fût uniquement cet *ésotérisme* dont parlent toutes les religions, c'est-à-dire une souveraineté jalouse qui exclurait du ciel tout ce qui garde de l'originalité et veut rester « en soi »? Assurément, la bonne foi n'est pas moins la vie de notre esprit que la liberté; ou même la liberté ne se détruit-elle pas au même instant que se mêle à notre conscience quelque envie de faire paraître ce qui n'est pas? Il est donc vrai (selon l'ordinaire interprétation de ce texte évangélique) que tout acte d'insincérité mérite, au moins quand il est poussé à l'extrême, d'être qualifié de « péché contre l'esprit ». Mais l'oppression d'un absolu extérieur à nous-même et son antagonisme avec notre autonomie intellectuelle ne serait pas un moindre mal que l'insincérité : elle mérite au même titre d'être appelée « péché contre l'esprit[1] ». Que la conscience indigente que nous sommes s'élance vers Dieu par le désir, la recherche généreuse, ou même la libre prière : mais que jamais pour y arriver plus vite elle ne songe à s'aliéner, ni rien de ce qu'il y a en nous de naturel, au profit d'un absolu qui serait moins que nous-même esprit et liberté. Il n'était pas inutile d'établir cet axiome avant de nous avancer plus loin dans nos recherches sur la grâce.

1. *Math.*, XII, 31, 32.

II

Kant fait remarquer que « si l'on considère la morale chrétienne par son côté philosophique et qu'on la rapproche des écoles grecques, on peut les caractériser en disant que les idées des cyniques, des épicuriens, des stoïciens et des chrétiens sont la simplicité de la nature, la prudence, la sagesse et *la sainteté*[1] ». Il nous faut relever cette prétention du Christianisme à la sainteté, car l'idée de grâce n'a pu naître que d'une telle prétention. La conscience chrétienne apparaît, en effet, dans l'histoire comme une préoccupation dominante de s'immuniser, par un concours de grâce et de volonté, de certaines servitudes auxquelles les stoïciens eux-mêmes n'avaient pas songé à se soustraire; et il faut voir en elle, au-dessus encore de la charité, le souci de spiritualiser la vie au mépris même des lois de la nature. Il s'agit donc de savoir si cette ambition qu'on a nommée « la sainteté » n'est que le dernier mot de la moralité ou bien s'il s'y cache autre chose.

L'idéal stoïcien, qui tendait à transporter dans la vie une perfection qui est au fond de la nature et que notre réflexion y découvre de plus en plus, pouvait bien donner lieu à une ambition morale indéfinie. Notre capacité de bonté et de justice pourrait bien, dans cet ordre d'idées, s'accroître comme notre connaissance; et pour une âme qui ne s'abandonne pas moralement à moitié chemin l'axiome : « Tu dois, donc tu peux », pourrait bien se renverser ainsi : « Tu peux, donc tu dois », c'est-à-dire, « tout le bien que la raison te découvre s'adresse par là même à ta volonté et le devoir se confond avec le progrès ». Or ce n'est pas cet entraînement de la volonté par l'intelligence qui est au fond de l'ambition chrétienne et qui a suscité l'idée de grâce. La grâce chrétienne n'est pas une réserve de bonté et de justice qui vient combler un déficit de notre volonté, ou réparer les défauts de l'existence; elle est un état d'union affective avec Dieu qui détache l'homme de la vie et qui doit aboutir à une apothéose. On ne saurait trop remarquer que l'exquise moralité des saints n'est pas une *fin*, mais rien que la condition d'un état plus désirable encore et que, si Dieu pouvait s'unir d'amour à des êtres d'une valeur moindre, c'est à ceux-ci et non aux saints qu'il faudrait porter envie. Cette distinction, qui paraît subtile, n'est pas du tout à négliger; mais il s'agit une fois de plus de *l'élection divine* et de ses conséquences morales. L'état de grâce n'est un état de

1. *Crit. Raison prat.*, trad. Barni, p. 338, note.

sainteté que parce que Dieu doit purifier tout ce qu'il veut touc
(ainsi l'exige la raison des païens eux-mêmes); mais il veut av
tout, d'une volonté qui refuse de se justifier, s'unir à des êtres q
a choisis avant de les créer et dans lesquels par conséquent il
trouvait alors rien de plus touchant que le néant[1].

On ne saurait omettre cette distinction entre l'absolu moral
l'absolu religieux : l'un est un libre vœu qui réussit et qui s'acc
par l'évidence de ses succès; l'autre n'a de chances de vivre q
l'état de mystère et de pur irrationnel. Les images subtiles so
lesquelles nous apparaît tout progrès à réaliser ne montrent d'abo
qu'instabilité et semblent fuir devant nous; mais, comme les hyp
thèses dans un esprit qui s'avance dans la science, elles se précise
à mesure que nous osons y croire et produisent, dans l'ordre éc
nomique, moral, etc., des improvisations qui tiennent du miracl
Mais l'objet poursuivi sous le nom de grâce ne doit pas son impr
cision aux mêmes causes : la grâce, loin que l'ésotérisme s'y trou
accidentellement et comme un fait regrettable, est tenue de
dérober complètement à la conscience sous peine de n'être pl
rien. La grâce n'est « gratuite » (elle n'est grâce) qu'autant q
l'élection divine se refuse à toute prévision, explication ou justi
cation. — La nature n'a que des mystères relatifs où c'est notre v
et notre honneur d'enfoncer de plus en plus par la volonté et
science; mais une fois que l'on a émis l'idée du « surnaturel »,
faut pour la soutenir qu'on aille franchement jusqu'à séparer,
Dieu, le pouvoir de la raison, la volonté de l'entendement. Ou bi
il y aura toujours quelque moyen d'aller à Dieu sans sortir de nou
même et rien qu'en nous fondant sur notre identité d'esprit av
lui, ou bien l'opposition entre nature et surnature est la pl
méchante idée qu'on ait conçue (si même on peut la concevoir).
effet, il est permis de croire qu'au fond de nos divisions humain
les plus profondes il n'y a que des malentendus qui tomberaie
devant une plus grande évidence : mais la séparation que l'idée
surnaturel met entre Dieu et nous reste définitive, infranchissabl
la puissance des idées. Si la sainteté est fondée sur l'élection, il
a plus à espérer de nous concilier Dieu par les plus touchai
mérites; mais si elle est fondée, comme la simple moralité, sur
idées claires et de libres efforts, c'est qu'il y a en nous de l'abs
et que la liberté peut aboutir à Dieu.

...i dire, comment la religion pourrait-elle vivre d'un éso

...te est assez clair : Deus præordinavit se daturum alicui Gratiam
...gloriam (S. th., 1ª, p. XXIII, q. a. 5).

risme aussi rigoureux que celui de l'élection gratuite? Mais justement le mystère dans lequel s'enferme la grâce, n'étant qu'un doute absolu, permet à chacun de croire qu'elle lui sera dévolue et de vivre comme s'il en était ainsi. L'élan se trouve ainsi donné à la fois vers la sainteté de la vie (hors de laquelle nul n'oserait penser que Dieu puisse aimer les âmes) et vers ce ciel qui se cache poétiquement dans le mystère de la prédestination. — Le désir mystique, en effet, réunit l'imprécision du sentiment poétique aux précisions de la foi morale. Le même caractère d'inachevable se retrouve dans l'idéal esthétique et dans la perfection morale; mais avec cette profonde différence que la poésie se plaît essentiellement dans ce lointain où les choses gardent la permission d'être plus belles qu'en réalité, tandis que le bien se fait rechercher rien qu'avec sincérité et précision, lui-même et non ses images. La poésie a cela de commun avec la religion et de contraire à la science qu'elle s'attache à l'inconnu pour lui-même et qu'il lui semble qu'en fuyant devant nous, il nous emporte dans l'infini : ainsi il y a de la poésie dans l'écho des lieux vastes où l'on peut croire que la voix ne cesse pas parce qu'on ne l'entend plus, dans les lointains horizons qui font naître en nous l'illusion d'un Jour éternel et jusque dans certaines images de la mort qui nous permettent d'idéaliser cette horrible chose et de penser que la conscience, comme la lumière, ne fait que changer de place. La foi morale au contraire se rapproche de la science par son éloignement du mystère, par la lutte incessante contre les causes qui nous dérobent l'idéal de liberté et de paix; et si nous osons nous obstiner à cet idéal inachevable, c'est en nous fondant bien plutôt sur nos minces mais sûres conquêtes de chaque jour que sur l'inconscience et l'inconnu des choses. — Or il y a à la fois dans la conscience religieuse le besoin des illusions poétiques et l'énergie de la foi morale : d'un côté elle s'entraîne à la poursuite des biens célestes qui n'ont jamais été vécus par personne mais qui tirent de là tout leur charme; et, d'un autre côté, elle se soutient par le sentiment des actions généreuses. Il n'est pas toujours facile, il est vrai, de distinguer laquelle de ces deux influences l'emporte et de savoir si l'idée de « grâce » s'accompagne dans chaque conscience de plus de désintéressement ou de plus d'égoïsme; mais ce qui nous occupe ici, ce sont les théories, non les aberrations personnelles du sentiment, et nous voudrions savoir si la scolastique, dans sa définition du surnaturel, n'a fait céder la nécessité des lois naturelles qu'à la primauté de l'idée morale, au sentiment du bien.

L'idée de sainteté, il faut l'avouer, renferme moins une préoccupation de moralité transcendante que celle de privilège religieux ou

de *miracle psychologique*. La moralité « surnaturelle » se croit plus intérieure encore que les œuvres vives de notre volonté et prétend résider dans une région de l'âme où ne saurait arriver aucune infiltration des mérites personnels. La sainteté, c'est la grâce qui vient, non pas s'ajouter, mais *se substituer* à la liberté. Qu'on en juge par ce texte : « Il doit y avoir proportion entre les effets et les causes. Or, la moralité humaine procède d'énergies naturelles auxquelles Dieu substitue, chez ses élus, les énergies surnaturelles de la grâce. Il faut donc qu'à ces énergies surnaturelles réponde une moralité divine ; et ainsi les vertus morales viennent, chez les saints, non de la nature, mais de la grâce[1]. » Nous sommes donc avertis que les actes du plus pur désintéressement ne font pas faire à l'homme un pas vers Dieu et que la valeur morale (issue de nous-même) est tellement hétérogène à la sainteté (issue de Dieu) qu'aucun alliage n'est possible entre elles. — Ceux qui n'ont pas pratiqué la scolastique ne se doutent pas jusqu'où va ce dualisme de la grâce et de la liberté. Dieu perdrait sa divinité, en effet, s'il ouvrait son ciel à des vertus qui ont été, ne fût-ce qu'un instant, les œuvres vives de notre volonté. Dieu, ne pouvant couronner que sa grâce ni rien admettre dans son ciel qui lui soit étranger, a soin de nous reprendre à la base et de remplacer notre moralité la plus élémentaire par des vertus infuses[2]. Avant que le saint puisse naître en nous il faut que l'homme en soit sorti définitivement ; et pour bien assurer ce triomphe du surnaturel, la scolastique a porté le fer à cet endroit précis où notre nature puise ses énergies : elle a fait reposer la sainteté sur la renonciation absolue à commencer par soi-même aucun acte utile pour le ciel. La seule initiative qu'on ait laissée à la liberté, c'est de se nier elle-même radicalement et sans aucun espoir de jamais se reprendre. « Les semi-Pélagiens croyaient que par les bons désirs qui forment la prière on mériterait la grâce des bonnes œuvres et que Dieu l'accordait à ceux qui faisaient ainsi les premières avances par les forces du libre arbitre... C'était la quintessence du pélagianisme[3]. »

Cette œuvre que la grâce accomplit dans les âmes, que pouvons-nous donc espérer d'en savoir ? Rien. L'état qu'on nomme « état de grâce » ou « sainteté » n'a pas même ces demi-transparences qui permettent de deviner un caractère sous les contradictions incessantes du sentiment. On ne peut comparer l'ésotérisme de la sain-

1. S. th., 1ª 2ªᵉ, q. LXIII, a. 3.
2. « Ideo *Gratiam* vocari vitam æternam quia his meritis redditur quæ Gratia contulit homini » (S. Aug., *De correptione et gracia*, c. XIII).
3. *Instruction sur la Grâce*, Avignon, 1748, Introd. historique.

celui de la divinité dans le Christ (et nous verrons plus
rien n'est plus indivulgable) : Dieu seul pourrait se recon-
is ces états dont l'origine ne se trouve ni dans la Nature,
liberté. « Qui peut savoir ce qu'il y a dans un homme, à
tre en lui par identité de conscience? de même il n'y a
rit de Dieu qui connaisse ce qu'il y a en Dieu. Or l'esprit
avons, nous le tenons de Dieu et non pas de ce monde »
r., II, 10-15). D'ailleurs, il n'y a qu'à examiner séparément
psychologiques dont l'état de grâce est censé composé et
çu le nom de « vertus théologales » et de « vertus infuses » :
oit bien vite qu'il n'y a pas même à essayer de les définir.
ons, parmi les vertus théologales, la « charité », qui est
ment spécifique de la sainteté, celui auquel aboutit toute
e surnaturelle de la grâce. Comment pourrait-on définir
érence spéciale de l'âme à Dieu, puisque les modes sous
la divinité se présente à l'intelligence, pour, de là,
à la volonté, ne rentrent dans aucun genre connu de
ations, ni parmi les faits de « perception », ni parmi ceux
eption ». L'étude des exhibitions mystiques qui fournissent
et » à la « foi » devra nous occuper quand il s'agira des
de la grâce avec l'intelligence : la seule remarque qui
place ici, pour préciser les rapports de la Grâce et de la
'est que l'ésotérisme de la charité n'est pas seulement un
accompagne accidentellement, mais un élément *qui la fait*
sentiment de l'élection divine, on l'a vu, se fonde sur le
bsolu et ne se contente pas même des voiles épais qui
moralité indiscernable à nos faibles yeux. Or c'est bien
énétrabilité de l'état de grâce qui constitue aux yeux de
s'en croient favorisés le caractère de privauté que désigne
charité ». Saint Paul dit hardiment que le sens divin des
u le terme auquel est suspendue la finalité universelle,
bouleversement cosmologique qui doit substituer tout à
clarté du jour celle de *la révélation des amis de Dieu*[1].
pinion que l'on ait sur la valeur d'un tel état d'esprit, il
r que celui qui a pu s'y mettre et qui est persuadé, non
e conjecture mais de foi, d'entretenir des relations de pri-

ἀποπαραδοκία τῆς κτίσεως τὴν ἀποκάλυψιν τῶν υἱῶν τοῦ Θεοῦ ἐπεκδέ-
ρ ματαιότητι ἡ κτίσις ὑπετάγη οὐχ εχοῦσα, ἀλλὰ διὰ τὸν ὑποτάξαντα
τι καὶ αὐτὴ ἡ κτίσις ἐλευθερωθήσεται ἀπὸ τῆς δουλείας τῆς φθορᾶς εἰς τὴν
τῆς δόξης τῶν τεκνῶν τοῦ Θεοῦ. Οἶδα μεν γὰρ ὅτι πᾶσα ἡ κτισις
αι συνωδύνει ἄχρι τοῦ νυν. Οὐ μονον δὲ, ἀλλά καὶ αὐτοι τὴν ἀπαρχίαν
ος ἔχοντες, καὶ ἡμεῖς αὐτοὶ ἐν ἑαυτοῖς στενάζομεν, ὑποθεσίαν ἀποδεχό-
πολύτρωσιν τοῦ σώματος ἡμῶν. (*Ep. Rom.*, VIII, 19-23.)

vauté avec un Dieu vivant en qui se cachent les secrets de la finalité du monde, est entré ainsi dans une mentalité exceptionnelle : il se produit dans cet homme une suractivité d'imagination et de sentiment qui nous réserve de grandes surprises.

II. Mais après avoir renoncé à connaître les rapports de « charité » que la grâce noue entre l'âme et Dieu, on se demande au moins par quels signes d'exquise moralité cette présence divine s'exprime dans la vie des saints; car il faut bien enfin que la sainteté, aussi surnaturelle qu'on la suppose, soit *vécue* et qu'elle prenne réellement contact avec nos mœurs, avec notre volonté. Quel moyen avons-nous donc de discerner la sainteté de la moralité naturelle? Cette différence est-elle qualitative ou quantitative? Nous savons déjà, il est vrai, que les vertus morales n'ont pas la même origine chez les saints que chez les autres hommes; que le courage, la tempérance, etc., sont chez les uns des vertus *infuses* et chez les autres des vertus *acquises*; mais c'est cela même qui nous préoccupe et nous avons recherché dans les textes quelle différence sépare exactement le courage infus du courage acquis, la tempérance infuse de la tempérance acquise, etc. « Les vertus acquises sont-elles de même espèce que les vertus infuses? Là-dessus il faut remarquer qu'il y a deux manières de distinguer les vertus spécifiquement : la première, c'est de s'attacher proprement à leur signification morale ou à la différence de leurs objets (secundum formales rationes objectorum); la deuxième, c'est de regarder la fin à laquelle elles tendent. Or, quant à la première distinction, si nous regardons, par exemple, la signification morale de la tempérance, nous trouvons que c'est de modérer nos appétits; et il est évident que cette modération n'est plus la même lorsqu'elle n'est dictée que par la raison que lorsqu'elle est inspirée par la sagesse divine (secundum regulam legis divinæ). Quant à la deuxième différence, on dira, par exemple, que la santé, quoique restant toujours en soi le même bien, n'est plus de même espèce quand elle tend à conserver une nature d'homme que lorsqu'elle tend à conserver une nature de cheval : ainsi, quand il s'agit de vertus, il faut dire qu'elles ne sont plus de même espèce, *selon qu'elles résident dans des citoyens qui relèvent de sociétés différentes* (diversæ sunt virtutes civium secundum quod bene se habent ad diversas politias). Donc les vertus morales qui se trouvent « infuses » dans un homme en vue d'en faire un citoyen du ciel, ne sont plus de même espèce que les vertus « acquises », par lesquelles un homme est rendu apte au bon accomplissement des fonctions sociales. » (S. th., 1ª, 2ªᵉ, q. LXIII, a. 4).

On est quelque peu étourdi par cette comparaison de la moralité avec la santé, qui conduit à rejeter les vertus libres aussi loin des vertus « infuses » que la vie d'un cheval est au-dessous de la vie d'un homme. Sans nous arrêter à cette conséquence, examinons sur quel fondement on nous propose de distinguer la sainteté de la moralité naturelle, à savoir « que les vertus infuses s'orientent vers des fins spéciales ». Cette orientation ne saurait atteindre, évidemment, l'objet même des vertus et l'entité morale qui distingue la tempérance du courage, le courage de la justice, reste toujours la même : mais l'on se demande alors anxieusement ce qu'il faut entendre par ces mots « que les saints tendent par leurs vertus à devenir citoyens du ciel, tandis que les hommes se contentent des effets naturels et sociaux de leurs efforts ». Voudrait-on dire que la sainteté l'emporte sur la simple moralité, en tant qu'elle ferme les yeux sur les effets d'ordre social qui résultent de la justice, par exemple; et qu'elle renonce à la bonté pour elle-même, c'est-à-dire pour ses effets de bonheur humain (in ordine ad res humanas; *ib.*), ne voulant sincèrement qu'une chose, l'union céleste avec Dieu? (Quod sint cives sanctorum et domestici Dei; *ib.*) Qui ne craindrait alors qu'après s'être détournée des fins précises qui donnent leur sens et leur prix aux idées de justice, de courage, etc., l'ambition de la sainteté ne vienne à faire descendre les cœurs au-dessous même de la simple moralité, à moins que l'excellence de cette *nature* tant condamnée ne prenne heureusement le dessus? Si le sentiment de la grâce doit avoir pour résultat de nous faire perdre contact avec la vie ou même de rendre ce contact moins immédiat, il faut s'en méfier : notre continuité avec Dieu ou, si l'on veut, notre passage de l'esprit au sur-esprit a pour condition première que nous allions jusqu'au bout de nos libres ressources et que nous fassions rendre à la vie tout ce qu'elle peut donner à nous-même d'honneur et de bonheur à autrui.

Si, au lieu de cette distinction obscure que nous venons de relever entre les vertus naturelles et les vertus infuses, on voulait s'attacher à la première distinction, qui est exprimée dans la Somme en ces termes, « la raison ne nous conduit par la tempérance qu'à la santé du corps et de l'esprit (ut non noceat valetudini corporis nec impediat rationis actum), tandis que la sagesse divine tend à opprimer le corps et à enchaîner ses appétits (quod homo castiget corpus suum et in servitutem redigat; *ib.*) », nous nous trouverions ainsi amenés à la discussion morale de l'ascétisme. Or ce qui nous intéresse présentement, ce n'est pas de discuter la valeur morale de l'ascétisme, ni de comparer moralement ses différentes formes, cynique, stoï-

cienne ou chrétienne; mais de savoir s'il y a dans l'ascétisme chrétien des signes probables du surnaturel intérieur ou du *miracle* de la grâce.

Dans la vie des saints peut-on espérer de rencontrer des faits qui aient vraiment le caractère de miracles psychologiques, des actes qui surpassent la liberté aussi clairement que celle-ci surpasse la spontanéité des instincts? Telle est exactement la recherche que nous voudrions faire. L'ascétisme chrétien s'est défini nettement sous ces trois formes : pauvreté, obéissance, chasteté. Il n'y a pas ici à prendre parti entre l'esprit chrétien, qui est une démission complète de la liberté entre les mains de Dieu, et la conscience moderne, qui aspire à s'introduire dans l'Absolu par la liberté même : nous ne cherchons que des faits, dans l'histoire des âmes vouées à l'ascétisme chrétien, du genre de ceux que Bacon appelait « cruciaux », pour savoir où finit la liberté et où commence la grâce. Or on chercherait vainement dans le vœu d'obéissance ou dans celui de pauvreté des signes d'activité spirituelle qui annonceraient une intervention du sur-esprit : la volonté de l'homme s'étant dessaisie, d'un côté, de toute participation à la richesse et, de l'autre, de toute appétition intellectuelle, on ne voit plus à quoi les énergies de la grâce pourraient encore s'appliquer. A part l'union mystique de la charité qui reste encore à définir, ce désistement des fins extérieures qu'on résume dans le mot « richesse », et des fins intérieures, qu'on résume dans le mot « liberté », ne laisse plus subsister dans l'âme des saints aucune raison d'agir. L'état de passivité auquel ainsi on est conduit n'a rien de commun avec le concept de « vertu », qui est avant tout un effort libéral, une conquête de la réflexion sur l'inconscience.

Les écrivains religieux s'attachent de préférence à la chasteté quand ils veulent célébrer le triomphe de la grâce sur la nature : il n'y a pas à leurs yeux de signe plus positif de la présence de Dieu dans ses saints. La volonté, dit saint Paul, n'a pas le pouvoir de résister à ces vœux de la chair qui sont aussi impérieux que ceux du devoir et si la force de l'esprit arrive à s'affirmer jusque-là dans une vie humaine, ce n'est qu'à une intervention surnaturelle qu'il faut l'attribuer [1]. « Puisque j'ai à parler de la grâce de Dieu, dit à son tour saint Augustin dans son livre à Valentin et à ses moines, c'est à votre profession que j'emprunterai mon premier argument : car vous ne seriez pas réunis dans cette vie de continence, si vous n'aviez dédaigné la volupté... ce que nul ne peut faire humainement,

1. *Ep. Rom.*, VII, 14-25.

is ceux-là seuls qui ont reçu la grâce[1]. » Or on ne peut se dis-
nser, pour l'étude du miracle intérieur dont il s'agit ici, de dis-
guer soigneusement les effets de continence qui peuvent résulter
fforts méthodiques et une autre immunité qui surpasserait toute
udence humaine, mais pour laquelle ce mot de « continence » ne
raît plus assez précis. L'occupation intellectuelle, le régime, la
ection constante des images, etc., doivent amener un état d'âme
eu près impénétrable aux désirs sexuels : c'est la part qu'il faut
re à la méthode dans la chasteté. Mais l'ambition mystique vise
s haut et il s'agit pour elle d'une virginité de « grâce », plus
érieure que celle qui se défend et qui ne vit après tout que d'art et
ruses. Il faut donc savoir si l'esprit, placé avec les sens dans la
ximité que nous connaissons, peut espérer, par la grâce, non
ılement de vaincre leurs sollicitations, mais même de les ignorer :
st dans une immunité de ce genre que le surnaturel éclaterait,
isque, de quelques prodiges que soit capable la liberté, elle ne
ut aller sans doute jusqu'à extirper définitivement ce dualisme de
raison et des sens, où elle prend elle-même sa raison d'être. Y
-t-il donc des états où l'esprit peut se répondre à lui-même que les
xcitations sexuelles préparées dans l'organisme pour monter au
erveau comme celles de la soif ou de la faim, ne le toucheront pas,
nais qu'elles seront rétorquées miraculeusement avant d'avoir franchi
e seuil de la conscience? Tel est au juste le problème à résoudre.
Or il n'y a qu'un cas où nous pourrions être éclairés sur cette
mmunité miraculeuse, c'est quand, la réflexion venant à s'absenter,
'âme des « saints » se trouve, comme toute autre, entièrement
ivrée à la spontanéité de l'imagination : par exemple, pendant le
ommeil. Les excitations que redoute l'élu de Dieu sauront-elles
lors, sous l'influence de la grâce, discerner les vagues frontières
le l'esprit et des sens et rebrousser chemin avant d'avoir jeté le
rouble dans une conscience où ne doivent entrer que les émotions
de la charité divine? On avouera du moins qu'il ne saurait y avoir
de plus belle occasion d'apprendre ce que Dieu entend faire pour
garder l'âme de ses élus tout à lui, sans qu'ils aient avec ce monde
de passions qu'un contact de pensée et d'ascétique mépris. Or, à ce
ujet, nous nous contenterons de citer une page des Confessions de
aint Augustin où l'on ne sait ce qu'il faut le plus admirer, de la
ubtilité avec laquelle cette âme cherche en elle-même les traces de
grâce, ou de la candeur avec laquelle elle finit par s'en remettre
bonne foi, fondée après tout sur la liberté. « Vous voulez, Sei-

[1] *ib. de Gratia et lib. arbitrio*, cap. IV.

gneur, que je m'abstienne de tout commerce charnel... Mais dans ma mémoire vivent toujours les images de certaines choses et ces images m'assiègent, faiblement quand je suis éveillé, si vivement pendant le sommeil qu'elles entraînent à leur suite la volupté et même cette sorte d'actes auxquels j'ai renoncé. Telle est leur puissance d'illusion sur mon âme et sur mes sens, que ces fantômes des choses qui ne réussissent pas à me séduire quand je suis éveillé, me séduisent pendant le sommeil. Ne suis-je donc plus moi, Seigneur, à ces moments?... Où est alors ma raison qui sait résister pendant la veille à ces séductions? se ferme-t-elle avec mes yeux? D'où vient que souvent nous résistons même à travers le sommeil et que, nous souvenant de nos chastes promesses, ces fantômes de volupté ne peuvent nous arracher notre consentement! Résistance aussi fictive sans doute qu'est nul notre consentement : car, une fois éveillés, *que nous ayons consenti ou non à ces choses*, nous reprenons notre tranquillité de conscience et nous nous sentons irresponsables, non toutefois sans gémir de pareils faits, quelle qu'en soit la cause. *Votre main, Dieu tout-puissant, n'est-elle pas assez forte pour guérir ces maladies et ne pouvez-vous par une abondance de grâce étouffer ces rêves lubriques qui agitent mon sommeil?* Oui, vous augmenterez votre générosité pour que mon âme ne s'insurge pas en songe contre les résolutions qu'elle maintient éveillée; pour que, non seulement ne se reproduisent plus ces honteux phénomènes qui commencent par des représentations animales et s'achèvent par un écoulement charnel, mais que mon âme en repousse même les premières suggestions[1]. » Si la logique pouvait abandonner ses droits, on se bornerait à l'admiration devant cette conscience qui va se perdre si naïvement dans l'antinomie de la grâce et de la nature, ne voulant rien céder de son idéal mystique de chasteté, ni déguiser les faits où il vient échouer. Il y a dans ces mots : « Numquid tunc ego non sum, Domine Deus meus?... Sæpe etiam in somnis resistimus..... ; et tamen tantum interest ut cum aliter accidit, *evigilantes ad conscientiæ requiem redeamus*, ipsaque distantia reperiamus nos non fecisse » (*ib.*) un retour offensif de la raison contre la prétention à des miracles de sainteté. C'est bien le libre arbitre qui reste au fond de cet aveu comme la seule entité qui puisse rendre la vie « bonne » ou « mauvaise »; et quant à l'intervention miraculeuse de la grâce, arrivée au moment où elle devait s'affirmer, elle se nie elle-même ingénument par la bouche même de ses « saints ».

1. *Conf.*, l. X, c. 30.

Ainsi nous avons poursuivi le surnaturel jusqu'aux limites où la conscience se perd, entraîné toujours plus loin par les promesses que renferme ce mot prestigieux de « sainteté », mais ne saisissant jamais un lambeau d'expérience où éclate quelque autre initiative que celles de la vie et de la liberté. Il n'y a plus à douter que nous sommes en présence d'un « mirage intellectuel » et que sous le nom imposant de « sainteté » la moralité humaine et naturelle ne fait que se déplacer dans la perspective des idées, encore plus fuyante que celle des images. — Arrêtons-nous. Après tout, la notion scolastique de grâce n'est qu'un effort particulier de la volonté humaine pour se donner issue hors de l'expérience sensible. Quand même cet effort aurait échoué, on n'en peut rien conclure sur l'origine de la volonté elle-même; et si vraiment elle nous lie plus profondément à l'être que les phénomènes, qui ne sont qu'écoulement et succession, il y a peut-être pour la liberté d'autres recherches à faire pour savoir dans quel sens elle peut s'unir à Dieu. Nous sommes du moins clairement avertis qu'elle n'a pas à sortir d'elle-même, et que rien ne lui a porté malheur comme ce surnaturel moral qui commence par séparer radicalement ce qu'il s'agirait de rapprocher, la liberté et l'absolu.

La bonne volonté, sans quitter les fins précises de la vie, trouverait peut-être l'apaisement de cet excès du désir qui a tourné en « grâce », dans la conquête inlassable d'un bonheur « humain », il est vrai, et qui se vit au jour le jour, mais qui dans l'ensemble n'est pas moins infini que le ciel. Il n'y a peut-être en nous d'infini que la bonté.

III

Nous sommes forcé par l'unité de la doctrine scolastique de la grâce de passer des idées aux faits et de nous attacher à ce qu'on pourrait appeler « l'aspect historique de la grâce ». Il y a en effet dans la théorie de la grâce deux questions : l'union de la nature divine avec la nature humaine dans la personne de Jésus, qui a reçu le nom d' « hypostatique »; et l'union mystique de Dieu avec les autres hommes. Or, on n'est pas libre de séparer ces deux questions, car elles ont été conçues expressément l'une pour l'autre. L'émanation de grâce qui a lieu dans la conscience ordinaire n'est point, selon la théorie scolastique, un fait indépendant de cette émanation hypostatique qui a eu lieu dans la conscience de Jésus et qui a, *pour cette seule fois*, atteint l'être humain tout entier jusqu'à ses sources physiologiques. Dans la propagation de la grâce il

y a comme une question d'essence et d'espèce : c'est-à-dire que les faits surnaturels qu'on désigne ordinairement par le mot « grâce » ne sauraient pas plus arriver dans une âme directement et sans passer par l'âme du suprême « sanctifié » que la vie ne saurait se montrer, dans la nature, *ex abrupto* et en dehors de la continuité spécifique qui nous rattache à nos parents. Jésus est l'Élu, non seulement au principal, mais au singulier : il a dû exister et être aimé pour lui-même dans la pensée divine, avant qu'aucune autre élection ait été prononcée. Il n'y a rien dont nous soyons plus expressément avertis que cet axiome, qui est à lui seul tout le christianisme : « se perdre en Jésus pour se sauver en Dieu ». L'homme doit se surnaturaliser, non par des actes de personnelle sagesse, mais en s'agrégeant simplement à Jésus qui est la sagesse incréée, l'être remonté à ses sources pur des tares du devenir [1].

C'est le moment de remarquer que la conception chrétienne du Monde tend à la fois à produire en nous un grand sentiment d'unité et à étouffer celui de liberté. On perd, pour être admis au consortium divin, tout espoir d'acquérir aucun mérite par sa bonne volonté ; et nous verrons bientôt combien furent vains les derniers efforts de la scolastique pour sauver l'idée du libre arbitre du naufrage où la doctrine de la grâce l'avait précipitée. Mais, d'un autre côté, si l'on a une fois admis cette doctrine, il n'y a rien peut-être qui puisse mieux remplacer l'intuition de finalité où notre raison voudrait suspendre toutes les démarches de la nature. A l'énigme du monde la scolastique a répondu par l'idée d'élection ou de grâce. Dans la pensée divine, nous dit-on, les choses n'ont été conçues comme possibles qu'à condition de garder, au sortir de Dieu, toute la sainteté qu'elles y ont à l'état d'exemplaires éternels : Dieu, en d'autres termes, n'a pu créer le monde qu'en le voyant *sanctifié* à travers son Verbe. Dieu donc a subordonné éternellement la matière à la conscience, non à celle qui nous est échue si faiblement à nous-mêmes, mais à la conscience éminente du Christ qui a pu, seule, comprendre le monde comme Dieu même et rendre aux choses le sens divin que notre raison cherche éperdument. Le Christ, ainsi, est un lieu de conciliation universelle, où Dieu peut descendre puisqu'il y a fait arriver d'abord sa propre sainteté, où nous pourrons le rencontrer rien qu'à la condition de renoncer à notre insuffisance personnelle.

Malheureusement cette dernière condition est plus difficile que l' « union hypostatique » et l'unité parfaite des choses que l'on

1. I. *Ep. Cor.*, I, 27-31 ; III, 11, 21-23 ; *Col.*, I, 19-23.

avait trouvée s'écoule par là pitoyablement. C'est qu'en effet il y a de l'absolu dans la liberté; et comme nous en sommes bien mieux assurés que du fait de l'élection divine, les meilleurs d'entre nous se demanderont par quel autre moyen qu'un accord très franc de volontés il est permis à l'homme de se rencontrer avec Dieu. Voit-on bien, en effet, comment l'intention divine de ramener le monde à sa Cause par le Christ pourrait s'accomplir, si la grâce ne pouvait occuper dans le monde que la place évacuée par la liberté? Comme il ne peut y avoir qu'un seul Absolu, entre l'initiative de l'élection et celle du libre arbitre il faut que l'une ou l'autre l'emporte : or, si c'est l'originalité de l'action humaine qui succombe sous le pouvoir absolu, ce pouvoir a beau porter le beau nom de « grâce », nous sentons bien que Dieu, loin de ramener à lui la matière par la conscience, ne saisira plus dans ces êtres dépourvus d'initiative que de l'esprit éteint ou « des cadavres d'âmes ». L'initiative qui fait de nous des « esprits » se réduit, nous l'avons vu, à bien peu de chose, au détachement intellectuel suffisant pour compter ses dix doigts; mais c'est pourquoi précisément il suffit de la moindre abdication intellectuelle pour que nous perdions cette prérogative essentielle d'être des « esprits ». Si le faible poids d'idéal qui vient rompre l'équilibre de nos délibérations provient d'une autre cause que nous-même (et la notion de grâce ne peut subsister que sur cette hypothèse), c'est toute la liberté et notre esprit même qui s'échapperont par cette fente imperceptible. Nous ne voyons pas que cette initiative, d'où dépend toute notre personnalité, puisse être divisée à l'amiable entre la grâce et la volonté; et nous aurons à examiner bientôt les thèses diverses de la scolastique à ce sujet.

Nous devons poursuivre en ce moment la notion de « grâce originelle » dans le Christ. Si au premier moment du Christianisme l'idée d'« incarnation du Verbe » s'est trouvée à l'état de croyance spontanée que chacun devait se préciser à sa manière, cette idée a été définie jusqu'à l'excès par quinze siècles de travail scolastique. Or, au point de vue où nous sommes placés, il y a deux choses à distinguer dans la doctrine de l'incarnation : 1° l'union hypostatique, question de pure métaphysique qui pourrait bien survivre dans la foi des âmes éprises d'infini moral; 2° la conception miraculeuse de Jésus, question scientifique où le déterminisme se trouve attaqué de tant de côtés à la fois qu'il n'y aurait pas une plus grande somme de miracles dans toutes les religions ensemble que dans celui-là seul. Attachons-nous distinctement à ces deux points.

I. L'union hypostatique repose, d'un côté, sur une psychologie de l'entendement divin qui s'est exprimée dans le dogme de la Trinité;

et, de l'autre, sur une relation du créé et de l'incréé qui doit seul nous occuper ici. Le lien d' « hypostase » qui unit (la Scolastique dit qui *consubstantialise*) l'homme et Dieu dans le Christ, c'est plus non seulement que l'unité nominale dont nous investissons les choses que nous voulons penser ensemble, mais même que l'unité réelle et physiologique qui nous constitue. La « Raison » est regardée comme le type et la source même de toute unité, en tant que c'est à elle que nous devons de rassembler étroitement (de *comprendre*) nos représentations sensibles, tandis que chez l'animal elles restent à l'état de conscience diffuse, associées rien que pour les besoins du « vivre », comme des sentiments et non comme des idées. Or on s'est efforcé d'aller encore plus loin que cette unité de l'intellect et l'on a prétendu que dans la pensée divine les choses se distinguent à la fois plus vivement et s'identifient plus strictement que dans notre conscience. On a donc appelé « hypostase » cette Unité divine dont notre personnalité n'est qu'une faible imitation et la Scolastique l'a choisie pour définir l'union du Verbe avec l'humanité. Le Christ, c'est l'homme qui se rattache *hypostatiquement* au Λόγος et qui se trouve ainsi doué de personnalité à un degré unique, suréminent à tout ce qui n'est pas Dieu. L'on comprend sans peine que la Grâce ne puisse exister en qui que ce soit au même titre que dans ce Christ et qu'en lui la Religion se ramasse tout entière comme dans sa source.

Or il ne semble pas qu'on puisse élever contre l'union hypostatique aucune objection qui ne porte en même temps contre la présence de la Raison en nous-même : il n'y a là qu'une différence de degrés. Ainsi, à moins que l'on cesse d'entendre par « Raison » une certaine initiative irréductible aux instincts, il faut bien en venir à quelque sorte de miracle qui, pour arriver aussi souvent qu'il y a des hommes en ce monde, n'en dépasse pas moins toutes les prévisions du Mécanisme. Aussi trouvons-nous fort juste que certains positivistes se servent ironiquement du mot « surnaturel » pour désigner toute théorie qui tend à maintenir l'originalité de l'esprit parmi tous les faits d'ordre biologique; et il faudrait peut-être en prendre son parti, à condition simplement de ne pas se compromettre avec des théories du surnaturel qui n'auraient pas le suprême respect de la Raison et de la Liberté.

Mais, d'un autre côté, comment la définition scolastique que nous venons de voir pourrait-elle se soutenir et ne pas tomber au-dessous des plus vagues hypothèses, à moins que cette présence hypostatique du Verbe dans le Christ ne vienne à s'exprimer par quelque *signe* qui nous ferait entendre ce qu'il y a là de plus que la présence

e la Raison en nous-même? Sans cette *signification*, difficile à ima-iner, la présence du Verbe dans une autre conscience que nous-iême ne restera-t-elle pas aussi cachée que l'est pour un animal la résence de la Raison dans l'homme? Sans doute on serait disposé, ne fois que l'on a reconnu qu'il y a de l'incommensurable entre la ison et les sens, à croire qu'au-dessus de nous l'esprit cesse de apercevoir sous des modes représentatifs et que par des intuitions irectes il retrouve son en soi; mais, du moins, comment pourrons-ous nous introduire dans cette conscience du Sur-Esprit? Puisqu'il a actuellement beaucoup d'hommes qui hésitent sur l'existence de ur propre Raison, quel moyen aurions-nous de nous assurer ration-ellement de cette présence plus directe de l'esprit en Jésus qu'en ous-même? — Aussi, historiquement, nous trouvons que l'union ypostatique a pris les allures d'une affirmation mystique et d'un pur ntiment, avant même d'être une théorie. De la propre conscience e Jésus où elle a dû s'affirmer premièrement, cette croyance a tâché e s'extérioriser par deux sortes de signes, l'une sensible, qui est le iracle, et l'autre intérieure, qui suffit, dit S. Augustin [1], aux gnosti-ues et aux saints. Sans nous arrêter à l'imprudence psychologique ui a permis de dire que Dieu attire d'abord l'attention de la foule ir son œuvre par des *coups d'éclat* et que la foi s'insinue à la suite e l'étonnement, il faut remarquer que la révélation extérieure, ou miracle, et l'intérieure, ou la Gnose, se rencontrent à leur terme, ui est de confesser que Jésus est né de la Vierge et *qu'il est Dieu à e titre*. L'Union hypostatique n'est donc plus rien, ainsi, qu'un niracle et sort du domaine des idées pures pour rentrer dans celui les faits. Le Christ est une vie allumée directement au foyer de l'Esprit, un mouvement réel issu de l'acte pur : il n'y a que cela de surnaturel dans le Christianisme ou du moins tout le reste en découle substantiellement.

II. Nous avons déjà montré que ce n'est pas contre l'écueil du Déterminisme scientifique que vient échouer la foi au miracle, mais contre le principe de « raison suffisante ». L'irrationnel religieux ne nous effraie que moralement, c'est-à-dire par sa prétention d'éluder les lois naturelles pour quelque motif de moindre bonté que celle qui préside à l'évolution universelle. Nous avons donc cherché sur quelle affirmation morale repose la théorie scolastique de l'union hypostatique ; et l'exception divine qu'elle contient n'apparaît fondée que sur l'idée d'une corruption de la Nature connue dans la radition sous le nom de « péché originel ». C'est à cette idée qu'il

1. *De utilitate credendi*, c. XII.

convient de s'attacher pour apprécier le miracle dont elle est la raison suffisante : aussi tenons-nous à la rapporter, avec la préci-sion même des textes. « Il convenait au Verbe d'avoir une mèr vierge. Puisqu'en nous-même le verbe mental est conçu rien qu'ave pureté, à plus forte raison la conception du Verbe parfait ne pouva être impure. En outre, puisque l'humanité du Christ devait serv d'instrument à l'abolition du péché, dans cette humanité le péch ne pouvait trouver place. Or, *pour que la chair du Christ f exempte du péché originel, il fallait qu'elle ne provînt pas du ra prochement sexuel et de la concupiscence qui en est inséparable.* (S. theol., 3ᵃ p. XXVIII, q. 1, a.) — La première des deux raiso qu'on vient de lire n'est que l'exagération de cette vérité : qu'il n' a point de dignité dans l'instinct, mais seulement dans la Raison On comprend en effet que la seule manière d'introduire dans notr existence le Sur-Esprit, c'était d'en violer franchement les condi-tions et de consentir par la foi à cette chose inconcevable qu'un homme soit conçu par un acte de pensée. Sous cette forme la Foi au Christ échappe à toute discussion ; mais la tendance qui s'y trouve à inculper la Nature, non de réaliser incomplètement la per-fection, mais de *véhiculer le péché avec la vie même* dans l'humanité entière, doit être regardée comme le point mortel de la Scolastique. Ce n'est pas la Logique simplement qui s'y perd ; c'est l'idée du Bien qui s'y évanouit. L'idée de Grâce, croyons-nous, pourrait se sauver sous forme d'une autonomie transcendante à la Liberté comme celle-ci est transcendante à l'instinct ; mais sous cette forme d'opposition et d'*exception au péché universel* elle ne saurait vivre dans les consciences mêmes qui s'imaginent y croire.

La notion scolastique du surnaturel (et c'est la seule remarque que nous ferons sur un sujet aussi vieilli) s'est fondée sur un éga-rement de la conscience primitive qui avait proclamé, dans son effroi du mal, une prédominance de la colère divine sur la bonté naturelle des choses. Nous n'aurions pas le droit de parler ainsi, si le péché originel n'était que ce mythe psychologique qui tendrait à regarder comme une tare d'atavisme les confusions étranges de la Pudeur ; mais la Scolastique a trop bien défini le mode de transmis-sion de ce péché pour qu'on puisse s'y tromper. « On a donné, dit S. Thomas, sur la transmission du péché originel plusieurs expli-cations. Certains ont prétendu que l'âme de l'enfant contractait directement la souillure de l'âme des parents... ; d'autres, que c'est un mal physiologique qui se transmet comme la lèpre et non une hérédité spirituelle... Mais ces explications se trouvent en défaut, en tant qu'elles ne parlent que d'une tare d'atavisme au lieu d'une

culpabilité *qui emporte avec elle l'idée de mal volontaire*, l'idée de châtiment. La seule explication qu'on puisse admettre, c'est que le désordre moral (inordinatio) se trouve imputé à chaque homme, comme un fait *à la fois volontaire et non personnel*. La volonté d'Adam continue d'agir en nous, comme notre volonté étend ses déterminations à tous les membres de notre corps. » (S. th., 1ª 2ªᵉ, p. LXXXI, a. 1). — Il n'y a donc plus aucun doute : au fond de l'idée de Grâce se trouve celle d'une colère divine qui se réveille exactement au moment où le frémissement de notre vie commence dans les flancs maternels et qui précise contre chacun de nous l'arrêt imprescriptible de culpabilité. L'Élection divine ne se trouve justifiée que par ce dogme : elle est avant tout « Exception » et il est toujours généreux de la part de Dieu de ne pas abandonner à leur originelle méchanceté des êtres qui s'éveillent à l'existence par un péché.

Telle est la raison de moralité transcendante sur laquelle la Scolastique a prétendu appuyer le miracle fondamental du Christianisme.

IV

Il nous resterait à apprendre comment s'accomplit la rencontre de la Grâce et de la volonté : non point que nous voulions déjà aborder l'étude des exhibitions sous lesquelles on nous dit que Dieu s'introduit dans l'intelligence et influe sur la motivation des actes humains; mais il faut savoir si cette *initiative surnaturelle*, qui est ce que l'on pourrait le moins supprimer dans l'idée de Grâce, nous permet de conserver la nôtre, qui seule nous investit de personnalité. La difficulté d'accorder le libre arbitre avec l'Élection divine fut le tourment de la Scolastique : la querelle entre Thomistes et Molinistes n'a pu aboutir et la doctrine officielle de la Grâce, laissant cette page en blanc, permet à chaque croyant de s'en tirer comme il voudra sur la manière dont Dieu se glisse en nous sans porter atteinte à notre liberté. Il faut, nous dit Bossuet, « tenir fortement les deux bouts de la chaîne » : croire également à la gratuité absolue de l'Élection et à l'initiative parfaite du libre arbitre. De ces deux axiomes, l'un supporte toute la Religion de Bossuet; et l'autre sert de fondement à la morale : mais malheureusement la chaîne dont on nous demande de « tenir fortement les deux bouts » n'existe pas, car il n'y a point de continuité concevable à Dieu même entre la souveraineté de la grâce et la franchise de nos volontés. Il y a de l'absolu dans la Liberté, ou bien ce mot doit dis-

paraître de toutes les langues; mais si nous avons l'initiative absolu de nos actes, c'est que la Grâce ne s'y introduit pas du dehors qu'elle succède en nous, mais non pas sans nous, à quelque effo d'attention et de générosité; c'est que les conquêtes de la Liber qui semblent par leur caractère imprévu nous jeter hors de nou mêmes, en réalité nous y font rentrer davantage. Malheureuseme ce surnaturel philosophique et la Grâce ont entre eux plus de diff rences que de ressemblances.

Contentons-nous ici de relever sommairement les explicatio que le génie scolastique a proposées pour résoudre l'antinomie qu avait fait surgir lui-même imprudemment entre la Grâce et Liberté : il y a, dans cette poussière d'arguments qui n'intéresse plus personne, un effort douloureux de la conscience contre bonté native, et rien n'est consolant comme de le voir échouer.

Sous sa forme primitive et jusqu'au XVIe siècle la doctrine de Grâce n'a eu pour le libre arbitre d'autres ménagements que ceu que La Fontaine prête au loup envers l'agneau, c'est-à-dire qu'à toutes les revendications du sens commun, qui n'entend fonder les idées d'obligation, de mérite, etc., que sur la liberté, on opposait cet aphorisme de la force divine : « Tu quis es, ut respondeas Deo[1] ? » — Saint Augustin ne s'appuie pas moins franchement que saint Paul sur l'idée de Pouvoir absolu et va jusqu'à enseigner ces trois choses : 1° que les forces du libre arbitre ne suffiraient même pas à nous préserver personnellement des actes humainement réputés crimes[2]; 2° que toute âme, n'aurait-elle pas même assez vécu pour former une seule pensée, souffrira éternellement, si elle n'a pas été touchée par l'eau sacramentelle[3]; 3° que l'acte de la création et celui de la prédestination ne font qu'un, de telle manière que les élus comme les réprouvés ne sont tirés du nombre des possibles qu'avec l'intention expresse qu'ils soient voués au ciel ou à l'enfer[4]. — Saint Thomas n'apporte qu'un adoucissement illusoire à la doctrine augustinienne de la Grâce. Sur le premier point il ne fait que répéter avec plus de précision « que l'homme ne peut, avec les seules forces du libre arbitre, rester longtemps sans pécher gravement contre la loi naturelle »[5]. Quant aux enfants morts sans

1. *Ep. Rom.*, IX, 20.
2. *De Spir. et littera*, c. 14. — Cf. Theolog. Tolos., auctore Bonal, t. III, p. 183.
3. — « Augustinus dicit illos parvulos in damnatione omnium levissima anceps hæreat in definiendo an eis ut nulli essent quam ut is expediret; et ideo profitetur definire se non posse quæ, qualis, pœna. » (Theol. Tol., t. III, p. 169.)
[4]. ...*n. et gratia*, l. I, 6, 9. — De Prædestinat. sanctorum, c. 16, 17.
[5]. ..., q. CIX, a. 8. — Cf. Th. Tolos., t. III, p. 183.

baptême, il leur accorde, hors du ciel, une vague existence, une « joie d'être », encore moins définie que celle que Leibniz attribue aux monades élémentaires [1]. Enfin saint Thomas ne se préoccupe pas plus que saint Augustin, en ce qui concerne le sort des réprouvés, d'accorder la prescience divine avec la liberté : ils se trouvent à la fois réprouvés avant de naître et damnés par leur propre faute [2].

Arrêtons-nous seulement à cette troisième conséquence de l'Élection divine. Quand Dieu prévoit les péchés d'un homme et qu'il décide à ce moment même qu'un tel homme « soit », il n'en reste pas moins pur, nous dit-on, des désordres qu'il aperçoit dans sa prescience; mais, au contraire, quand c'est un saint qui arrive dans l'existence, non seulement Dieu prévoit sa sainteté, mais la prescience, de théorique quelle était pour le pécheur, devient ici pratique et sanctifiante; de telle sorte que dans la partie qui se joue ici-bas c'est notre liberté qui met seule tout l'enjeu et c'est la Grâce qui gagne toujours. Or c'est précisément cela qu'il faudrait éclaircir. Quelle est cette différence entre : 1° l'action *créatrice* par laquelle un être est introduit nu dans l'existence, avec un pouvoir d'initiative sur lequel Dieu n'aura rien à prélever pour sa Grâce; et 2° l'action *gratifiante* par laquelle un être se trouve à la fois créé et revêtu avant de naître d'une sainteté où la Raison ne saurait prétendre? Les hommes, nous dit-on, ne *deviennent* pas saints, ils le *naissent*; et comme il n'y a aucun doute que ces élus remontent à leur foyer divin, on peut dire qu'ils n'ont eu avec ce monde aucun lien réel. Le monde où nous sommes, en effet, n'est que le règne de la contingence : tout y arrive, tout y devient. Il faudrait donc regarder ces âmes « prédestinées », qui ne font hors de l'Esprit divin qu'une fausse sortie, non comme des hommes qui s'élèvent par la Liberté jusqu'au règne des fins, mais comme des apparitions de l'Absolu qui personnellement n'existent pas.

Mais alors pourquoi ce Panthéisme ne va-t-il pas jusqu'au bout et laisse-t-il de l'absolu hors de Dieu, c'est-à-dire quelque sentiment de personnalité et de Liberté? Quelle signification nous oblige-t-on à donner à cette Liberté par où ceux qui ne sont *que des hommes* croient « subsister », moins que Dieu sans doute, mais plus que tout le reste? On nous a dit que l'homme rien que libre n'a point à compter sur soi-même pour arriver au repos divin et que pourtant il y aspire invinciblement : c'est donc que la Liberté est un pur mal

1. « Ita ut melius sit eis sic esse quam nullo modo esse » (1ª 2ªº, q. LXXXIII, a. 1).
2. S. th., 1ª, q. XXIII; 1ª 2ªº, q. CIX, a. 8.

et la faute d'être sortis de l'inconscience sans nous assurer au ravant que nous pourrions atteindre jusqu'à Dieu? — Le génie lastique aurait beau retourner subtilement les textes de la doct de la Prédestination, rien ne saurait affaiblir l'impression d'in tristesse qui s'en dégage. Le libre arbitre n'est qu'un mort qui force de vivre. Notre croyance aux possibilités du Bien, à l'i du cœur, n'est que le souvenir d'une liberté qui fut vraiment Adam ce que nous la croyons en nous-mêmes, une participati la causalité divine; mais cette liberté véritable a été frappée à par le désir de la science (étrange renversement psychologiq et ce qui nous en reste n'est qu'une illusion assez semblable rêve dans lequel on se sentirait à la fois mort et vivant, forcé à tion et retenu par des entraves de plomb. Voici un de ces texte conduiraient, si l'on y insistait, au délire religieux. « Comme la divine Providence qui destine les hommes à la vie éternel appartient aussi à la Providence de permettre que certains en s frustrés... La réprobation ne suppose pas seulement la presci que tels hommes seront damnés; mais elle signifie que Dieu d à cette prescience quelque fondement, *de telle sorte que la r bation soit vraiment son œuvre*. De même, en effet, que la pr tination implique une volonté d'accorder la grâce et la gloire ensemble, la réprobation implique *la volonté de permettre* quelqu'un tombe en faute et la volonté de le damner après faute. » (S. th., 1a, q. XXIII, a. 3.; cf. *ib.*, a. 1.)

La théorie augustinienne et thomiste de la Grâce était de n à compromettre le dogme catholique devant la conscience mode on le sentit bien au XVIe siècle et les Jésuites entreprirent d'ac moder cette théorie aux goûts nouveaux pour l'évidence liberté. Pascal, plus franc, essaya simplement d'étouffer les e du Rationalisme et de serrer davantage les consciences sous l mystère de la Grâce. — L'œuvre des Jésuites était difficile. Ils pliquèrent, en somme, à démontrer que la Pensée divine a plus manières d'embrasser son objet et que, la volonté ne faisant suivre l'entendement, Dieu pourrait bien *vouloir nos destinées férement*, selon qu'il nous regarde, dans sa Prescience, co de simples événements du monde, ou bien qu'il pénètre pa vue spéciale jusque dans notre complexité morale et distingue nos caractères. La doctrine de la Prescience divine jusqu vigueur dans l'École n'admettait que la distinction entre la c sance des possibles (ce qu'on appelait *la simple intelligen* connaissance des faits ou des « futurs contingents » (ce qu' mait *la vision*) : le Jésuite Molina distingua, le premier,

sième forme de la Prescience divine, qui n'était ni la connaissance métaphysique ni la connaissance historique, mais une intuition spéciale par laquelle Dieu pénètre dans notre liberté et se raconte à lui-même notre histoire morale mieux que nous ne saurons jamais le faire. Cette invention théologique prit le nom de « science moyenne ».

Or, à l'aide de ces distinctions, on pouvait démontrer que Dieu choisit pour le Ciel des êtres qui ne sont pas encore et qui cependant méritent cette Élection. Toutes les régions de l'Entendement divin, en effet, ne doivent-elles pas communiquer entre elles par quelque sorte d'identité semblable à ce que nous nommons en nous-même « conscience »? et ainsi la *science moyenne* ne se trouve pas autrement divisée du reste de la prescience que pourrait l'être en nous la raison d'avec les sens. L'unique et vrai Dieu, à qui aboutissent nécessairement toutes ces données de la Prescience, décrète en dernier ressort que personne ne participera à son Royaume qu'il n'ait créé pour cela même : voilà la part du Pouvoir absolu. Mais Dieu pourtant enferme dans son décret un sous-entendu aussi considérable que ce décret même, en tant qu'il ne dirige son Élection que vers les êtres qui lui apparaissent dans sa science moyenne comme devant tourner leur initiative vers le Bien : voilà la part de la Justice. Nous n'avons pas à relever l'étrangeté de ces « degrés dans la Prescience », ni l'artifice de cette conscience à triple fond qu'on a voulu introduire dans l'unité divine; mais il faut voir une sorte de retour offensif de la Raison dans cette concession du Molinisme « que la Prédestination suppose la prévision des mérites et qu'elle en dépend »[1].

On craignit bientôt que cette subordination de l'Élection divine aux mérites humains, bien qu'elle n'ait lieu que dans l'unité de l'entendement divin, ne fît descendre Dieu de la sphère où la Religion a besoin qu'il reste inaccessible; et de nouveau la doctrine de la Grâce se mit à osciller de l'idée de liberté à celle d'élection, de l'idée d'élection à celle de liberté. Nous ne rapporterons qu'une seule de ces variations, la plus importante, connue dans l'histoire des dogmes sous le nom de « Congruisme ».

D'après le Molinisme, la Grâce, quoi qu'on dise, demeure subordonnée au libre arbitre : comme la « science moyenne », après tout, ne se sépare pas du reste de l'entendement divin, il faut bien que l'acte indivisible de volonté par lequel Dieu choisit ses élus soit

1. *Instructions sur la Grâce*, p. 32. On trouve à ce même endroit un exposé aussi clair que possible des théories que nous rapportons.

motivé définitivement par le mérite qu'il aperçoit, à l'état au moins de désir et d'initiative imperceptible, dans chacun de ses élus. Par un curieux retour offensif, le sentiment de Liberté venait de reprendre le dessus sur celui de Pouvoir absolu, puisque personne n'aurait osé dire que cette invention moliniste de la « science moyenne » tendait à mettre sur le compte de Dieu cette énormité « qu'ayant discerné les caractères il décide de donner précisément sa grâce aux méchants ». On se mit donc à faire un usage nouveau de la « science moyenne », afin de rendre à Dieu ce pouvoir absolu qui paraissait compromis, non sans raison, s'il se glissait dans la théorie de la Grâce la moindre antécédence du mérite sur l'Élection. — Le Molinisme se transforma ainsi : « On peut supposer que Dieu, avant toute chose, choisit gratuitement ses élus; et que par la science moyenne, qui lui fait connaître ce qu'un chacun ferait s'il était placé dans telles ou telles circonstances et s'il était aidé de telle grâce, Dieu *se détermine à placer celui qu'il veut sauver dans des circonstances favorables* et à lui donner ces grâces dont il a prévu qu'il ferait un bon usage »[1]. Une comparaison, à la lecture de ces lignes, s'offre involontairement à notre esprit. Dieu se comporte à l'égard des hommes qu'il veut réprouver, ou (ce qui est le même) qu'il ne veut pas sauver, tout à fait comme les brigands qui épient l'endroit et l'heure où ils pourront surprendre leur victime : sachant par un concours de science moyenne et de vision qu'il y a des conjonctures où nous ferions valoir généreusement l'énergie surnaturelle de sa grâce et d'autres où notre volonté engourdie la laisserait perdre, Dieu choisit des conjonctures du premier genre quand il s'agit des élus et des conjonctures du deuxième genre quand il s'agit des « autres ». Ainsi l'indépendance divine se trouve absolument sauvegardée dans le choix des élus; mais en même temps les « autres » que les élus devront reconnaître qu'ils n'ont été perdus que par leur faute. Or la Grâce ainsi n'est qu'un lacet que Dieu jette aux imprudents pour les lier dans leur péché au moment même où ils sont constitués créanciers d'un don malicieux, qui les compromet parce qu'ils ne l'ont pas vu venir.

Les tentatives que l'on vient de voir pour concilier la Grâce avec la Liberté montrent suffisamment que cette conciliation est impossible. Il faut que l'une de ces deux idées chasse l'autre. — Pendant que domina l'influence théologique, il y eut d'illustres efforts pour ...à la Liberté son rôle dans la vie intérieure; et les noms de ...gène, d'Abailard, de maître Eckart, etc., rappellent ces

...ur la Grâce, p. 32 et 33.

REVUE CRITIQUE

LA SUGGESTIBILITÉ [1]

Le livre que M. Binet vient de faire paraitre nous intéresse en plusieurs manières, tout d'abord comme étude sérieuse d'une question intéressante, mais aussi et surtout peut-être, pour la méthode qui y est appliquée et les vues générales sur la psychologie, ses procédés et ses résultats dont il est comme une manifestation, qui l'ont inspiré et qu'il représente.

La question étudiée par M. Binet est celle de la suggestibilité. « Apprécier la suggestibilité d'une personne, dit l'auteur, sans avoir recours à l'hypnotisation ou à d'autres manœuvres analogues, tel est aussi brièvement indiqué que possible, le sujet de ce livre. » Tout en reconnaissant l'hypnotisme pour « une méthode de premier ordre pour la pathologie mentale », M. Binet lui trouve des inconvénients pratiques très graves, aussi a-t-il employé des méthodes qui n'ont rien de commun avec lui. Les ayant appliquées dans les écoles il ne leur a reconnu que des avantages au point de vue pédagogique et parfois les expériences auxquelles il a soumis les élèves ont pu corriger en eux une suggestibilité excessive.

Après un chapitre consacré à un historique développé de la question, M. Binet arrive à ses propres expériences. Les premières ont été faites dans une école primaire de Paris. Elles ont pour but l'étude de l'influence d'une idée directrice. Cette idée directrice c'est le sujet de l'expérience qui la conçoit par auto-suggestion. M. Binet a voulu écarter ici toute influence morale provenant de l'expérimentateur. C'est l'expérience même qui donne à l'élève l'occasion de se former l'idée dont il faut apprécier l'influence. En voici le principe : on montre à un élève successivement et isolément plusieurs lignes de longueur croissante, on l'invite à les examiner et à les reproduire de mémoire après un examen de quelques secondes. Si l'accroissement des lignes est très net, très apparent, il doit frapper l'esprit, s'imposer à lui comme idée directrice, et l'élève s'attendra bientôt, avant de voir une nouvelle ligne, à ce que cette ligne soit plus longue que la

1. A. Binet. *La suggestibilité*, 1 vol. in-8 de la *Bibliothèque de pédagogie et de psychologie*, 391 p., Paris, Schleicher frères, 1900.

précédente. C'est cette idée dont il s'agit d'éprouver la force : on le fait en intercalant dans la série des lignes présentées à l'élève quelques lignes qui ne dépassent pas en longueur celles qui les précèdent. Par exemple M. Binet a adopté, après tâtonnement, une série de 12 lignes ayant respectivement pour longueur : 12, 24, 36, 48, 60, *60*, 72, *72*, 84, *84*, 96, *96* millimètres. On voit aisément les quatre pièges tendus à l'élève.

Je ne puis entrer ici dans tous les détails de l'expérience. Ils sont minutieusement conçus, avec beaucoup de précautions, et aussi fort clairement indiqués. Je dois me borner à donner en gros les résultats. Ils paraissent bien montrer nettement une influence réelle de l'idée. L'accroissement de longueur des lignes a été perçu et plus ou moins exactement indiqué dans tous les cas sauf un seul. Les élèves ont reproduit ces accroissements en les diminuant, et cette diminution a été d'autant plus forte, en général, que la longueur absolue des lignes était plus grande.

Quant aux *lignes-pièges*, elles ont été faites en moyenne, par l'élève, plus grandes que la ligne précédente à laquelle elles étaient, en fait, égales. Parmi les 45 sujets, aucun n'a su éviter les 4 pièges tendus, 3 ont évité 2 pièges, et 7 en ont évité 1. Ces 10 élèves sont en général parmi les plus âgés. Quant aux 35 autres, « il n'est pas juste de dire que tous ont subi complètement la suggestion, le plus souvent, comme cela résulte de nos chiffres de moyenne, ils ont donné aux *lignes-pièges* un accroissement de longueur moins grand qu'aux autres lignes. Ils ont composé, en quelque sorte, entre une perception exacte et l'entraînement de la suggestion. C'est le cas du plus grand nombre ; mais les différences individuelles sont nombreuses, presque indéfinies. Comment en tenir compte ? Nous pensons que puisqu'il s'agit de lignes, qui se mesurent au millimètre près, et puisque la suggestion opère en amenant des allongements mesurables de ces lignes, il est possible de donner, par un chiffre précis, la mesure de la suggestibilité de chacun. » Et M. Binet examine avec beaucoup de soin et d'ingéniosité les différents cas qui se présentent et les interprétations qu'on peut en donner.

Dans une seconde série d'expériences, faite avec 42 des mêmes élèves, les lignes montrées successivement sont au nombre de 36, la première a 12 millimètres, la seconde 24, la troisième 36, la quatrième 48, et toutes les autres, de la cinquième à la trente-sixième, ont 60 millimètres de longueur. Aucun des sujets n'a pu se garder de dépasser, en l'indiquant, la dimension réelle des lignes proposées. Chez les élèves les plus suggestibles on obtient des résultats qui peuvent paraître surprenants ; chez 16 élèves l'influence de la suggestion a fait plus que doubler la longueur de la ligne montrée. L'un d'entre eux, pour reproduire une ligne de 6 centimètres, en a fait une de 30. M. Binet examine encore minutieusement les résultats obtenus, il les commente longuement et donne aussi de forts intéressantes remarques sur les détails

de l'expérience, les rectifications qu'on amène l'élève à faire, ses réponses aux interrogations, etc. Je cite un passage qui, en montrant quelques-uns des résultats obtenus, montre aussi les réserves que comporte toujours leur interprétation, réserves que M. Binet signale souvent lui-même avec une sagacité qui, si elle restreint la portée des expériences, donne la preuve de l'esprit critique de l'expérimentateur.

« A la première question posée : *Êtes-vous content de ce que vous avez fait?* Il est bien rare de recevoir une réponse négative. La question est très vague, elle a du reste une tournure optimiste, et l'enfant répond d'habitude d'un ton satifait : « Oui, monsieur ». Si on continue en précisant un peu : *Pensez-vous avoir commis des erreurs?* Alors l'enfant devient plus réfléchi, quelque peu soucieux, mais en général il ne me répond pas encore; ce qu'on lui demande n'est pas assez clair pour lui. Il faut préciser davantage et lui dire : *Avez-vous fait vos lignes trop courtes ou trop longues?* C'est là le mot décisif; à part les élèves qui réellement n'ont commis que des erreurs insignifiantes, la majorité des autres répond sans hésiter : « J'ai fait les lignes trop longues. » Bien rares sont ceux qui les trouvent trop courtes.

« Cet aveu semble démontrer que le sujet a eu une demi-conscience de l'illusion que la suggestion a produite, mais cette interprétation ne me paraît pas absolument démontrée. Je crois que, quelque précaution qu'on y mette, on suggestionne un peu l'enfant en lui demandant s'il a fait des lignes trop courtes ou trop longues. Bien entendu, je me garde d'accentuer un des qualificatifs, et je les prononce tous les deux avec le même ton de voix; mais par là j'attire l'attention de l'enfant, très fortement, sur une erreur relative à la longueur des lignes, je l'aide par conséquent à prendre conscience de son erreur, et cette conscience qu'il en a maintenant, rétrospectivement, grâce à ma demande, me paraît être beaucoup plus nette que celle qu'il a pu avoir au moment même où il traçait les lignes. Je ne puis rien affirmer, touchant des phénomènes aussi intimes et aussi fuyants; je note seulement mon impression personnelle. Par l'interrogation méthodique, je crois qu'on renforce un état de conscience très faible, comme — qu'on me permette cette comparaison de photographe — en développant une plaque impressionnée on complète l'action de la lumière sur cette plaque. » Tout cela est fort intéressant, et même, à divers points de vue, plus instructif, je crois, que l'expérience même.

Une troisième série d'expériences sur l'influence de l'idée directrice a été faite avec des poids, au moyen de 15 boites en carton différemment chargées. Une boite pesait 20 grammes, une autre 40, une autre 60, une autre 80 et les onze dernières 100. Le sujet soupèse successivement les 15 boites en disant pour chacune s'il la trouve plus lourde ou plus légère que la précédente, ou bien égale à elle par le poids. Après avoir achevé la série, il la recommence en comparant par des pesées alternées chaque boite avec la précédente; enfin, cet exercice terminé, il doit apprécier en grammes le premier poids, puis partir

du poids réel de la boîte qui lui est donné par l'expérimentateur pour évaluer en grammes le poids de toutes les boîtes qu'il soupèse encore et peut comparer entre elles comme dans la série précédente.

La série suggestive des poids a été un peu moins efficace que la série suggestive des lignes; dans la première série des expériences la suggestion d'accroissement s'est fait sentir dans les deux tiers des jugements; dans le troisième tiers des cas il y a eu des jugements exacts, ou jugements d'égalité, et, en nombre un peu moindre, des jugements de décroissance. Dans la seconde série l'élève, obligé de fixer plus fortement son attention sur les poids, est dans des conditions meilleures pour lutter contre la suggestion. L'illusion de l'accroissement des poids a été moins forte. Enfin la troisième épreuve n'a pas indiqué un progrès dans le sens de l'exactitude, elle a été un peu meilleure que la première, mais beaucoup moins bonne que la seconde. M. Binet pense, pour expliquer ce fait, que « préoccupés par cette évaluation en grammes, les enfants ont perdu un peu de la liberté d'esprit qu'ils avaient précédemment pour comparer les poids; ils ont fait cette comparaison dans un état de distraction mentale, ou tout au moins avec une attention moins forte et moins exclusivement portée sur la sensation des poids; et il en est résulté que les enfants sont devenus plus dociles à la suggestion d'accroissement des poids; du moment que le contrôle, qui s'appuyait sur la perception exacte des poids, s'est affaibli, il est naturel que la suggestion, délivrée de ce contrôle, ait acquis plus de force. »

Jusqu'ici M. Binet a étudié une idée directrice formée spontanément chez le sujet d'après des faits réels, et l'influence de cette idée. C'est en somme ce que tout le monde connaît, ou à peu près, et a eu souvent l'occasion d'observer sous forme de préjugés et d'idées préconçues. Il se produit dans tous ces cas une sorte d'induction irrégulière, de raisonnement instinctif, d'association par analogie qu'il est assez curieux, sans doute, de provoquer expérimentalement et de voir se former sous nos yeux. M. Binet aborde ensuite un sujet tout différent, à mon sens, celui de l'action morale de l'expérimentateur. Nous sommes transportés ici dans un autre domaine, et sans doute on peut bien réunir sous le nom de suggestion l'influence de l'idée directrice et l'influence morale de l'expérimentateur, mais il est bon de reconnaître que le même mot s'applique à des choses qui, tout en ayant certains points communs, sont, au fond, très différentes, et je regrette que M. Binet ne se soit pas davantage appliqué à élucider cette différence. Il me semble que l'étude de la suggestion y eût gagné. Quoi qu'il en soit il faut féliciter M. Binet de ne pas s'être laissé arrêter par les critiques des psychologues qui ont cru nécessaire d'éliminer toute étude de l'action morale pour donner à leurs recherches un caractère scientifique. Seulement je crois bien que l'influence morale s'est exercée déjà dans la première série des expériences que je viens de résumer. Cela me paraît ressortir des détails donnés par M. Binet

lui-même. Je reviendrai tout à l'heure sur ce point, et je continue mon résumé.

Les suggestions morales qui ont servi à influencer les sujets sont de deux espèces : « les unes sont contradictoires; elles agissent sur le sujet après que lui-même a exprimé son opinion, et elles consistent à contredire cette opinion pour le forcer à l'abandonner. Les suggestions de la seconde espèce sont directrices; elles sont formulées avant que le sujet ait fait connaitre son opinion. Par là elles ressemblent aux idées directrices dont nous nous sommes occupés dans les chapitres précédents; elles en diffèrent en ceci qu'elles supposent une action personnelle, une suggestion provenant d'une personnalité étrangère, tandis que les idées directrices que nous avons décrites jusqu'ci sont l'œuvre même du sujet et constituent des auto-suggestions ».

M. Binet fait d'abord des suggestions contradictoires sur des noms de couleurs. Il montre aux élèves une série de feuilles de papier coloré, leur fait nommer la couleur, puis deux ou trois fois par série, il contredit l'élève. « Je faisais une suggestion, dit-il, en général au moment où je montrais la deuxième et la troisième couleur; j'attendais que l'enfant eût dit le nom de chacune de ces couleurs, qu'il eût dit *vert*; alors au moment où l'élève, après avoir dit ce nom, s'apprêtait à l'écrire, je prenais la parole pour dire : *non, bleu*. Je me suis attaché à toujours prononcer la même parole, et toujours avec le même accent; je disais cela d'une voix blanche, sans accentuer, avec négligence, sans élever la voix et surtout sans regarder la figure de l'enfant, et sans regarder ce qu'il écrivait sur la feuille de papier. »

Après avoir reçu la suggestion les élèves doivent écrire le nom de la couleur. Généralement la suggestion produit son effet, et la grande majorité d'entre eux écrivent le nom de la couleur qu'on leur a suggérée. Et même cet effet se prolonge : « Lorsque l'on vient de suggérer une couleur bleue et qu'on présente ensuite à l'élève la couleur suivante, il a une tendance, pour satisfaire l'expérimentateur, à trouver que cette nouvelle couleur est bleue; mais d'autre part la nuance verte de cette couleur est plus forte, plus saisissante que celle de la couleur précédente, par conséquent l'élève est porté à résister contre la suggestion, et à appeler verte la nouvelle couleur qu'on lui présente. Suivant les caractères, le résultat de ces deux tendances varie : il y a des élèves qui s'affranchissent tout de suite de la suggestion, disent vert pour la couleur qui suit immédiatement la couleur suggérée; il y en a d'autres, au contraire, qui appellent bleue la couleur suivante et peuvent même appeler bleue 2, 3, 4 des couleurs suivantes. »

Une seconde série d'expériences porte sur des suggestions contradictoires relatives aux longueurs de lignes; dans une troisième série M. Binet essaie, au contraire, la suggestion directrice. Il montre successivement à l'enfant des lignes qui ont toutes la même longueur

(60 millimètres). Mais il annonce la seconde comme plus longue, la troisième comme plus petite, et ainsi de suite, en alternant. La grande majorité des enfants obéit encore à la suggestion. Cette suggestion verbale a une force supérieure à celle de l'auto-suggestion et 16 enfants sur 23 l'ont complètement subie. Mais, ici encore, les différences individuelles de suggestibilité ont été très fortes.

Le chapitre suivant est consacré à des suggestions par interrogatoire. Les premières expériences sont faites oralement et portent simplement sur le forçage de la mémoire. On montre à des élèves un carton sur lequel sont collés des objets : un sou, une étiquette, un bouton, un portrait d'homme, une gravure représentant des individus qui se pressent devant une grille entr'ouverte et un timbre-poste. On cache ensuite le carton et l'élève doit dire les objets qu'il y a vus; on lui demande simplement d'en faire l'énumération. C'est la première partie de l'expérience. Dans la seconde partie, qui constitue l'expérience de mémoire forcée, on pose à l'enfant sur tous les objets collés sur le carton, 41 questions. M. Binet consacre une trentaine de pages à décrire et à commenter ces expériences. Le résultat général est que, en demandant ainsi aux sujets de répondre à des questions précises, on les amène à commettre de nombreuses erreurs, sans qu'on ait d'ailleurs cherché à les suggestionner dans un sens ou dans l'autre. La mémoire forcée est bien plus sujette à erreur que la mémoire spontanée.

M. Binet a repris sous une autre forme l'expérience de mémoire forcée. Il l'a compliquée et développée par des expériences de suggestion. Pour cela il a écrit trois questionnaires. Le premier ne vise que le forçage de la mémoire. Les questions y sont posées avec précision mais non de manière à influencer l'esprit dans un sens ou dans l'autre. Le second est destiné à produire une demi-suggestion. La forme des questions y est persuasive; on conduit doucement l'élève à l'erreur. A propos du bouton collé sur le carton, on demande, par exemple : « Le bouton n'est-il pas fixé au carton avec du fil? » Le troisième questionnaire est destiné à produire des suggestions très fortes. On y admet implicitement comme vraie l'erreur qu'on veut imposer. Par exemple, toujours à propos du bouton collé, on demande : « Il y a quatre trous. Quelle est la couleur du fil qui passe par ces trous, et qui fixe le bouton au carton? » Pour le portrait, qui est noir, on demande : « Est-il brun foncé ou bleu foncé? » etc.

Le résultat a donné, pour le premier questionnaire, une moyenne de 14,5 erreurs, et 40,5 réponses exactes; pour le deuxième, 54 erreurs de suggestion et 89 résistances; pour le troisième, 87 erreurs de suggestion et 56 résistances; 5 élèves avaient répondu au premier questionnaire, 11 au second et 11 autres au troisième. Ici encore, comme on pensait s'y attendre, les différences individuelles se sont montrées considérables. A propos du troisième questionnaire, par exemple, 2 sujets ont commis seulement 5 erreurs, et 3 en ont commis

11. Au reste ces résultats généraux sont forcément un peu grossiers. M. Binet précise et développe les données de l'expérience en examinant les réponses écrites qui révèlent des détails intéressants sur l'état mental des élèves, et permettent, sinon d'arriver à d'autres lois générales, au moins de comprendre bien mieux l'esprit des élèves.

Pour déterminer l'influence de l'âge sur la suggestibilité, M. Binet a refait ses expériences sur 12 élèves-maitres de l'école normale d'instituteurs de Versailles. Les erreurs par suggestion ont été très nombreuses encore.

Après les questionnaires, M. Binet a employé l'imitation. Voici comment il l'a fait : « J'ai pris, dit-il, comme expérience sur l'imitation, les expériences que je venais de faire dernièrement sur l'interrogatoire en les modifiant un peu; au lieu d'interroger un élève isolé sur un des objets que je venais de lui montrer, j'ai interrogé 3 élèves réunis dans la même pièce et faisant l'expérience ensemble; la réponse de celui qui prend le premier la parole influe nécessairement sur les deux autres; et ceux-ci peuvent soit rejeter cette réponse et faire eux-mêmes acte de jugement, soit se dispenser de ce petit effort et répéter la réponse du camarade. » Cette expérience sur la psychologie des groupes a, d'après M. Binet, bien mis en lumière trois faits importants.

« 1° Les enfants, étant rapprochés dans un groupement de hasard, n'ont montré aucune solidarité, chacun répondant pour lui-même, et surtout chacun cherchant à répondre le premier;

« 2° Par le fait seul du groupement, les élèves deviennent plus suggestibles, et cette augmentation de suggestibilité provient de causes complexes : le désir de répondre vite, la disposition au fou-rire, etc.;

« 3° Beaucoup d'enfants imitent les réponses des autres enfants. Cette contagion de l'exemple constitue un des caractères les plus marqués de la psychologie des groupes. » De nouvelles expériences ont confirmé ces conclusions.

Enfin les dernières expériences de M. Binet sont relatives à la suggestion de mouvements. Je n'entre pas ici dans le détail de ces expériences. Il serait un peu long d'en expliquer le principe et la disposition. Les résultats obtenus par M. Binet lui paraissent avoir établi qu'il est possible d'étudier rapidement sur des élèves d'école l'automatisme du mouvement et — ce qui a son importance — que cet automatisme ne paraît pas coïncider avec l'automatisme du jugement. On voit certains enfants être très suggestibles en ce qui concerne le jugement et l'être très peu pour les mouvements ou, inversement, se laisser suggérer des idées bien moins que des mouvements. En revanche, M. Binet pense qu'on peut considérer, au moins provisoirement, comme vrai, que « le développement de l'automatisme pour les mouvements simples est un signe probable d'automatisme pour les mouvements plus compliqués ».

L'ouvrage de M. Binet se termine par quelques pages de conclusion. L'auteur présente son livre comme « l'exécution d'une toute

petite partie d'un plan beaucoup plus général. Ce plan, dit-il, auquel je travaille depuis bien des années, et pour lequel j'amasse des matériaux dont la plupart n'ont pas encore été publiés, consiste à établir la psychologie expérimentale des fonctions supérieures de l'esprit, en vue d'une différenciation des individus. » Et il examine quelle contribution ses études sur la suggestibilité apportent à la psychologie individuelle. Deux questions se posaient : « la première peut se formuler ainsi : l'appréciation de la suggestibilité des individus est-elle possible, en dehors des pratiques de l'hypnotisation? En d'autres termes, peut-on savoir si une personne est suggestible, et à quel degré elle l'est, sans avoir besoin de l'endormir? » Et la seconde question, « bien distincte de la première, consiste à se demander si ces épreuves de suggestibilité que nous avons imaginées, ou si d'autres épreuves qui restent à imaginer, sont significatives. »

Sur le premier point M. Binet est affirmatif. Il pense avoir démontré « qu'on peut faire de la suggestion sans hypnotisme, par des méthodes absolument inoffensives, des méthodes scolaires, vraiment pédagogiques ». Les expériences qu'il a faites « permettent un *classement* des individus, par rapport au point sur lequel l'épreuve porte, et on arrive à déterminer par exemple qu'une personne A est plus suggestible qu'une personne B, et moins suggestible qu'une personne C... Nos tests de suggestibilité ne font pas seulement le classement des élèves; ils permettent de déterminer, pour chacun des sujets, différents points importants, comme la promptitude à se corriger, l'aptitude à se rendre compte de ce qu'ils sentent; et par l'appel qui est fait à l'introspection, nous sommes parvenus à saisir quelques parties du mécanisme encore si obscur de la suggestion. »

Maintenant reste à savoir si ces tests sont « significatifs ». « On peut se demander, dit M. Binet, si tel sujet A qui, dans une de nos épreuves, a été très suggestible, le serait autant pour des épreuves différentes, ou pour les mêmes faites à d'autres occasions; ou si d'une manière générale, dans sa vie réelle, ce sujet A n'est pas moins suggestible qu'un sujet B, qui cependant s'est montré bien plus réfractaire à nos tests de suggestion. C'est une question très importante, et très difficile à résoudre; presque tout est encore à faire. » Et M. Binet indique la voie qu'il faudra suivre, à son avis, pour s'approcher au moins de la solution de ce problème.

J'ai tâché d'indiquer les lignes générales de l'ouvrage de M. Binet et d'en dire les principaux résultats. Je voudrais maintenant l'apprécier. Et je me hâte de dire que le résumé, l'analyse qui défigurent toujours plus ou moins un livre, ont été dans ce cas-ci particulièrement périlleux. Le livre dont je parlais vaut beaucoup par les détails et je n'ai donné une idée suffisante ni de la précision et de la minutie des expériences, ni de l'abondance et de la richesse des commentaires très détaillés. A tous ces égards, l'ouvrage de M. Binet mérite de grands

éloges. Ajoutons qu'il est très clair et qu'un lecteur attentif le lit aisément malgré la multiplicité des faits et des réflexions.

Maintenant il me faut indiquer les réserves que je dois faire. D'abord, et sans quitter le point de vue strictement expérimental, il me reste en certains cas, quelques doutes. M. Binet a pensé à beaucoup d'objections, il a pris beaucoup de précautions pour que ses expériences fussent aussi concluantes et aussi satisfaisantes que possible. J'estime que, dans une mesure très honorable, il a atteint son but. Cependant la certitude expérimentale est comme toutes les certitudes, il est difficile de l'atteindre, particulièrement lorsqu'il s'agit de phénomènes un peu compliqués, et il est peut-être possible de signaler, çà et là, un point faible. En voici deux que j'ai cru reconnaitre. Il est fort possible que l'expérience ne soit pas viciée par ce que je considère comme une défectuosité, mais il peut, semble-t-il, rester quelque doute. Dans les expériences faites sur le souvenir des objets qui sont fixés sur un carton, il y a intérêt à ce que l'enfant, qui a subi l'expérience, ne soit pas trop bavard avec les autres. « Les erreurs une fois reconnues, dit M. Binet, l'expérience est terminée, l'enfant quitte le cabinet du Directeur; toujours le Directeur lui recommande expressément de ne pas raconter à ses camarades les objets qu'il a vus sur le carton. Cette recommandation est faite sur le ton le plus sérieux, et le Directeur s'est chargé de savoir, par une enquête discrète, si les prescriptions avaient été suivies. » « Enquête discrète » est un peu vague. On aimerait être plus assuré que le ton sérieux du Directeur a fait tout son effet et que les enfants n'ont pas parlé, mais la certitude qu'on en peut avoir me paraît bien plutôt ce qu'on appelle une « certitude morale » qu'une certitude expérimentale. Et cela va un peu contre l'esprit général des recherches de M. Binet.

On pourrait trouver aussi, je crois, que les expériences sur l'imitation ne mettent pas toujours suffisamment en lumière, ne rendent pas assez indubitable le fait même qu'il s'agit d'étudier. Je rappelle que M. Binet réunit ses élèves par groupes de trois pour les interroger et recherche dans quelle mesure la réponse du premier dicte la réponse des deux autres. Il signale lui-même certains cas comme douteux, et met « hors de cause les questions dans lesquelles on pose un dilemme : par exemple la question suivante : le monsieur du portrait a-t-il la jambe droite croisée sur la jambe gauche, ou bien la jambe gauche croisée sur la jambe droite ? — Ou encore : « le portrait est-il brun foncé ou bleu foncé? L'élève, pris par la suggestion, est obligé d'opter entre ces deux alternatives; si trois élèves d'un même groupe désignent la même jambe ou la même couleur, ce peut être sans doute l'effet d'une imitation, mais ce peut-être aussi une coïncidence fortuite, car le nombre des variations possibles dans les réponses est très restreint; il est préférable de laisser en suspens l'interprétation de ces réponses, et de ne pas les mettre sur le compte de l'imitation. » La remarque est très juste, mais on pourrait, je crois, la géné-

r. Comment saurons-nous si une réponse venant après une autre
fluencée par celle-ci? En certains cas des circonstances spéciales
nt nous le faire admettre, par exemple si les deux réponses
rronées et que l'erreur qu'elles renferment soit assez singulière,
ut croire légitimement qu'il y a eu imitation, en raison de la
probabilité qu'il y a à ce que deux sujets commettent indépen-
ent la même erreur, si elle présente des difficultés sensibles.
en d'autres cas l'interprétation devient bien difficile, au moins
ne se rapporte qu'aux résultats visibles de l'expérience. M. Binet
e aux élèves un carton sur lequel sont fixés six objets, puis
he le carton et pose aux élèves différentes questions. Les deux der-
ont rapport à un septième et à un huitième objet qui n'existent
l arrive parfois que les trois élèves d'une série répondent qu'il
pas de septième ni de huitième objet. M. Binet en ce cas note
mitations. Il en conclut que « plusieurs élèves peuvent s'imiter
sistant à la suggestion ». C'est dire en d'autres termes qu'une
stion peut faire échec à une autre. Et je crois bien que cette
sion est juste, bien plus juste que surprenante, mais la voie par
le y arrive M. Binet n'est peut-être pas irréprochable. « Je ne
pas, dit-il, que si les trois élèves de certains groupes ont
du pour le septième et pour le huitième objet qu'il n'y en avait
était par imitation. » Pourquoi donc? Il pourrait bien arriver que
lèves réunis se rappellent qu'il n'y avait que six objets sur le
qu'on leur a montré. Alors même que le fait serait rare, il
ait pas impossible, et il y a bien là une source d'incertitude
'expérience. Mais voici autre chose encore; alors même que
onses diffèrent nous ne pouvons pas savoir s'il n'y a pas eu
ion. Par exemple pour le huitième objet les trois élèves répondent
sivement une fois que cet objet (imaginaire) est une personne,
mme, une femme. M. Binet ne marque ici aucune imitation.
pendant il se peut bien, et même il est *a priori* vraisem-
que le premier en indiquant une personne a suggéré aux deux
l'idée d'un être humain. Le second aurait imité en précisant la
se, le troisième aurait imité aussi le premier en réagissant
le second. En somme nous ne savons pas très bien, expérimen-
nt, quand il y a imitation et quand il n'y a pas imitation; les
s sont souvent un peu suspects, et parfois ils le sont beaucoup.
et peut dire que les détails de l'expérience, la physionomie des
, leur attitude ou leur geste le renseignent assez sûrement. Il
rfois des remarques de ce genre et il tire souvent un bon parti
observations. Il se peut donc qu'il ait très bien vu et qu'il ait
au fond dans la plupart des cas douteux. Seulement nous n'en
pas du tout la certitude expérimentale. Et M. Binet ne me
pas dans une situation beaucoup plus avantageuse que celle
mples observateurs qui nous disent ce qu'ils ont observé sans
il expérimental. Si nous croyons à ses conclusions, c'est parce

qu'il nous aura personnellement inspiré confiance, parce que nous aurons cru reconnaître en lui un bon observateur, capable de voir et de comprendre, bien plutôt que pour les chiffres qu'il nous apporte et les résultats impersonnels de ses expériences.

Si maintenant nous en venons à ce qui est proprement interprétation des faits, j'aurai encore à faire plusieurs réserves, et il me semble que toutes ces réserves convergent et nous acheminent vers la même conclusion.

Dans la première partie de son travail, M. Binet a tâché d'éliminer de ses expériences toute influence morale de l'expérimentateur sur le sujet. J'ai dit que je conservais quelques doutes sur le résultat. Il me semble en effet que les détails des faits indiquent plutôt une combinaison d'influence morale et d'auto-suggestion. Ils ne révèlent pas seulement la tendance à se conformer à une idée directrice spontanément formée, à se servir d'elle pour comprendre et pour interpréter les données de l'expérience, de manière à arriver ainsi à des généralisations abusives et fausses. Ils paraissent montrer aussi, chez l'élève, un certain besoin de mouler sa propre pensée sur la pensée de celui qui le dirige. C'est en ce sens au moins que je serais porté à comprendre certains faits et certaines réponses des enfants citées par M. Binet.

On se rappelle que les enfants entraînés par l'augmentation de longueur des premières lignes qu'on leur montre, continuent à attribuer des valeurs croissantes à des lignes qui restent, en fait, égales à celle qui les précèdent dans la série. Ils ne restent pas, bien souvent, sans s'apercevoir de cette tendance à l'erreur. On leur demande : « Pourquoi avez-vous continué à faire des lignes trop longues après que vous vous êtes aperçus que vous vous trompiez? » Beaucoup d'enfants hésitent à répondre, rougissent, ou répondent qu'ils ne savent pas. Quelques autres donnent un motif, et l'expérience devient alors fort intéressante. Un enfant faisait ses lignes toujours trop grandes « pour que cela fasse plus beau »; un autre répond : « parce que j'avais peur que vous me les fassiez recommencer ». « Cette réponse, ajoute M. Binet, laisse deviner une crainte de mal faire, de déplaire au professeur, en faisant des corrections qui altéreraient la régularité de la copie. » Un autre « s'arrête au milieu d'une expérience pour me demander s'il est permis de marquer des points vers la marge. Il s'imaginait donc que c'était défendu? Ce sentiment de crainte a dû bien probablement peser sur plusieurs de nos sujets; il a été avoué par quelques-uns. » En effet un élève, interrogé sur ses raisons de faire les lignes trop longues après avoir reconnu son erreur, répond : « Parce que je n'ai pas osé revenir (vers la marge). D. Tu pensais donc que c'était défendu? R. Non, monsieur. » M. Binet paraît admettre que toutes les raisons données par les enfants sont de simples prétextes trouvés après coup, pour expliquer une impulsion dont la cause (auto-suggestion par influence de l'idée directrice)

neurait inconnue. Cette explication doit bien rendre compte ırtie des faits, mais les réponses des enfants et les remarques de M. Binet, cette crainte de déplaire, cette inquiétude sur oits me paraît bien indiquer aussi qu'il y a chez le sujet une préoccupation de ce qu'on attend de lui, une envie de répondre r plus ou moins bien compris du directeur de l'expérience. moins le doute est-il possible. Les expériences subséquentes Binet présentent des détails qui appuient, je crois, cette con- un élève plus âgé déclare : « Quoique les dernières lignes nt paru plus courtes, *je n'aurais pas osé* rétrograder ». Une lle interrogée plus en détail sur l'expérience de suggestion poids témoigne de sentiments analogues. « A la sixième , elle demande : « Il ne peut pas y en avoir trois égaux? Ils ir égaux tous. » Je ne réponds rien. A la huitième épreuve, elle ıre : « Ça ne fait rien que tous soient égaux? » Ces diverses ıs... nous montrent déjà que le sujet a en quelque sorte l'une permission pour dire que les poids sont égaux. Cet état singulier, nous le connaissons déjà; nous l'avons rencontré os expériences sur les lignes chez plusieurs élèves d'école ... » Et M. Binet, après avoir cité l'interrogatoire du sujet, « On remarque aussi que l'enfant a eu conscience qu'elle it plus de difficulté à donner des jugements d'égalité qu'à des jugements de supériorité. Cette difficulté était surtout, -il, de nature morale; c'était comme une défense imaginaire, t une crainte vague. C'est sous cette forme spéciale que la ion a agi, c'est de cette manière que l'idée suggérée a atteint L'enfant n'a pas eu à proprement parler la conviction que les ıgmentent régulièrement du premier au quinzième; elle a ıu contraire, et l'a dit à plusieurs reprises, que beaucoup des i semblaient égaux; mais elle a été empêchée d'affirmer cette par l'effet d'un sentiment de crainte; le mécanisme de la sug- a donc été émotionnel. » J'incline à croire qu'il y a en tout élément qui n'est pas tout à fait analysé. Le sujet se méfie-t-il ent de l'intention de l'expérimentateur? Cherche-t-il, sans n rendre compte, à lui plaire ou tout au moins à ne pas r d'une ligne de conduite qui lui paraît plus ou moins corres- à l'état de celui-ci? Il est très vraisemblable qu'il se forme vement et un peu inconsciemment cette idée que certaines l'agir valent mieux que d'autres. Et il me semble difficile de absolument, dans ces expériences, l'influence de l'expérimen- le l'influence de l'idée directrice spontanément formée et de ıggestion.

ste les expériences de M. Binet n'en seraient pas pour cela ntéressantes. Peut-être le seraient-elles même davantage se rapprochant davantage de la vie normale, que le défaut des expériences artificielles est de trop négliger en un sujet

où cette négligence est plus fâcheuse qu'ailleurs. Il est sûr en effet que, dans une foule de cas, l'influence des idées que nous avons conçues nous-mêmes, celle des préjugés, des généralisations mal faites, etc., est très fortement influencée, dans un sens ou dans l'autre par l'influence personnelle de ceux à qui nous avons affaire. Il est assez fréquent que l'on se laisse d'autant mieux conduire par une idée générale ou par un préjugé qu'on le sait partagé par les personnes qui nous écoutent et qui apprécieront notre conduite. Il n'est pas sans exemple, au contraire, que le désir de contrarier, de choquer produise un effet analogue. Quelques auteurs se sont visiblement plu à heurter les sentiments du lecteur. Il est très difficile, lorsqu'un homme quelconque tombe dans l'erreur par excès de généralisation et par influence de l'idée fixe, de dire jusqu'à quel point son erreur a été causée par l'état d'esprit de ceux avec qui il est en rapport. L'expérience de M. Binet tend bien à séparer les deux facteurs : le facteur individuel et le facteur social, il ne me paraît pas qu'elle y aboutisse complètement. Mais si, par elle-même, elle n'a peut-être pas tout à fait la signification que l'auteur lui donne, elle est précieuse par les détails qu'elle a provoqués et qui, eux, se rapprochent beaucoup plus de la vie normale, sont plus pris « sur le vif » et ont d'ailleurs donné à M. Binet l'occasion de faire des observations intéressantes et d'utiles remarques.

J'arrive enfin à ce qui m'a paru le principal défaut de l'ouvrage, défaut que l'auteur, je m'empresse de le dire, a reconnu, au moins en partie. Il est vraiment trop symbolique. Le but de toutes ces recherches psychologiques était d'arriver à mesurer, sans recourir aux manœuvres hypnotiques, la suggestibilité des enfants. Pour cela on fait diverses expériences sur certaines formes de suggestibilité, mais ces formes diverses ne donnent pas des résultats concordants, et lorsqu'elles les donnent, rien ne garantit qu'elles représentent suffisamment l'ensemble de la vie de l'esprit, et d'autre part ces formes elles-mêmes sont appréciées au moyen de procédés spéciaux, de coefficients qui ne représentent pas d'une manière indiscutable et suffisamment précise les phénomènes qu'ils sont chargés de condenser.

Certaines mesures sont bien arbitraires, et il faut rendre encore cette justice à M. Binet qu'il en a généralement assez bien vu les inconvénients. Par exemple, dans les expériences sur la mémoire forcée, une erreur d'invention (celle où l'élève présente comme donnée par le souvenir une image sans rapport visible avec la réalité) est considérée comme ayant une importance double de l'erreur par logique ou routine (celle qui est suggérée par certaines habitudes d'esprit, tel est le fait d'expliquer la fixation du bouton sur le carton par une épingle ou par un fil imaginaire). La première erreur est plus grave à certains égards, mais il n'y a pas de raison pour considérer cette différence comme exprimée par le rapport $\frac{2}{1}$ plutôt que par $\frac{3}{2}$ ou $\frac{3}{1}$. Les chi

fres, ici, risquent plutôt d'égarer l'expérimentateur que de l'aider réellement. Il y aurait à dire aussi sur le choix des coefficients de suggestibilité. M. Binet étudie l'influence morale de l'expérimentateur. Il suggère à l'enfant qu'une couleur est bleue alors qu'elle est verte et que l'enfant la voit comme telle. Souvent la suggestion réussit et son influence s'exerce encore sur l'appréciation des couleurs qu'on montre ensuite, quelquefois l'élève appelle bleues 2, 3 ou 4 des couleurs suivantes. « Comme cet effet de suggestion, dit M. Binet, se présente sous une forme numérique, nous l'avons pris comme base du calcul de la suggestibilité; la suggestibilité prendra donc les coefficients 0, 1, 2, 3, etc., suivant le nombre de couleurs subséquentes qui subissent l'effet de la suggestion. »

Que mesure-t-on réellement avec ces chiffres? D'abord il faut remarquer que les élèves « n'avaient été dupes d'aucune illusion; ils savaient fort bien qu'ils n'avaient pas écrit les vrais noms de couleurs ». C'est par obéissance qu'ils avaient accepté la suggestion. Mais pourquoi avaient-ils obéi? Par devoir, par instinct de subordination, par sympathie et bonne volonté, par paresse? On ne sait trop. Les motifs peuvent être très variables et l'importance de l'élément suggestion y est très différent d'un élève à l'autre. Le chiffre ne dit rien de cela et par conséquent ne nous apprend en somme pas grand'chose. De plus, il serait sans doute abusif d'admettre qu'un élève est trois fois plus suggestible qu'un autre parce qu'il a répété deux fois de plus l'indication de la couleur bleue. Mais alors vraiment le chiffre ne paraît pas conserver une raison d'être suffisante. Il ne correspond pas assez à la réalité psychologique.

Au reste, je puis laisser parler M. Binet sur les inconvénients des mesures. Il les a souvent vus et signalés, seulement leurs avantages lui ont paru, sans doute, dépasser leurs inconvénients et il n'a pas assez tenu compte de ceux-ci. Il écrit après avoir exposé sa méthode au sujet de l'action morale et de son influence sur l'appréciation des lignes : « Le mode de calcul que je viens d'indiquer implique une autre hypothèse beaucoup plus grave et que je crois même erronée; c'est que du moment qu'un sujet ne change point la ligne qu'il a d'abord choisie, et y persiste malgré la suggestion, on doit lui donner la note 0 et le considérer comme ayant échappé à la suggestion. Est-ce bien exact? Sans doute, ce sujet n'a point modifié son opinion dans le sens de la suggestion, mais il n'en résulte pas qu'il n'ait pas été influencé par la suggestion. » Et M. Binet établit ingénieusement qu'il y a « des distinctions à faire dans la suggestibilité; on peut être influencé par la suggestion, sans être influencé dans le sens de la suggestion ». Cela est très vrai, et c'est en quoi, en effet, le symbolisme de la notation par chiffres est défectueux et risque souvent d'être trompeur, même si l'expérimentateur prend, comme M. Binet, la précaution de dire que ces chiffres ne donnent pas une mensuration véritable des aptitudes psychologiques et que tous les chiffres dont on se

sert « sont des chiffres de classement et non des chiffres de mensuration ». Ce n'est pas seulement la mensuration qui reste très douteuse, c'est en bien des cas le classement lui-même, comme on vient de le voir. D'ailleurs il n'est pas sans inconvénients de se servir de chiffres ayant une signification aussi restreinte, l'opposition entre la précision de l'expression et le vague relatif de ce qu'on veut exprimer peut soit tromper soit décourager le lecteur, et même l'auteur, et je ne sais pas non plus si l'on peut opposer si nettement le classement et la mensuration; le classement implique, en somme, une mensuration approximative.

M. Binet nous dit encore, à propos de l'idée directrice et du coefficient de suggestibilité qu'il choisit, « qu'un chiffre brutal est loin de résumer fidèlement toutes les nuances d'une expérience de psychologie ». Et plus loin encore : « ... quelle que soit la manière dont on combine ces différents éléments, il faut être bien persuadé qu'ils ne sauraient rendre la physionomie de l'expérience, ni surtout son fond intime... il est certain que l'on éprouve quelque embarras à exprimer par un chiffre brutal toutes les oscillations d'une pensée; le chiffre ne peut avoir qu'une précision trompeuse; comment en effet pourrait-il résumer ce qui aurait besoin de plusieurs pages de description! Nous croyons nécessaire d'insister fortement sur cette question; la suggestibilité d'une personne ne peut pas s'exprimer entièrement par un chiffre, alors même que ce chiffre correspond exactement au degré de sa suggestibilité; il faut en outre compléter ce chiffre par la description de tous les petits faits qui complète la physionomie de l'expérience. » Cela est très juste et cela est bien dit, mais c'est à peu près reconnaître que la partie importante de l'expérience, c'est moins l'expérience elle-même que les observations à la manière ordinaire, qu'elle donne l'occasion de faire.

Il résulte à mon avis de tout ce qui précède que les résultats des expériences de M. Binet, avec leurs coefficients de suggestibilité, et malgré la richesse des observations secondaires, ne représentent pas suffisamment la vie réelle de l'esprit, l'aptitude particulière qu'elles ont pour but de révéler et de mesurer. Le manque de précision réelle y est trop constant, malgré les apparences rigoureuses qu'ils revêtent et les risques d'erreur y sont trop multipliés. Mais fallut-il les accepter tels quels comme irréprochables, nous n'en serions pas beaucoup plus avancés. C'est que, en effet, alors même que ces résultats représenteraient fidèlement et complètement les fragments de vie psychologique sur lesquels ont porté les recherches de M. Binet, ces fragments à leur tour sont très loin de représenter suffisamment la vie d'ensemble qu'il nous serait important de connaître et à laquelle surtout nous faisons allusion quand nous parlons de la suggestibilité d'un enfant.

D'abord la suggestibilité n'est pas la même pour un même enfant selon la nature de l'expérience faite. Il ne faut donc pas, à ce point de

e, parler de la suggestibilité d'un élève mais plutôt de ses sug-
stibilités, car il peut être différemment influençable selon qu'on
saie de l'influencer sur tel ou tel point et nous ne pouvons conclure
ce qu'un élève a été suggestible dans certaines expériences
'il le sera également dans d'autres. Par exemple, deux élèves
i s'étaient montrés peu suggestibles pour les lignes ont été assez
ciles à la suggestion par les poids. « Je suppose, dit M. Binet, que
ces élèves, peu suggestibles pour les lignes, l'ont été autant pour
poids, la cause en est dans la nature des sensations qui sont
ervenues dans ces expériences ; il est possible qu'une personne
laisse suggestionner en ce qui concerne certaines sensations et ne
laisse pas suggestionner pour d'autres. » Nous trouvons encore un
fant qui, après s'être comporté « en vrai automate pour tout ce qui
ncerne les idées directrices », a, au contraire, « bien résisté à l'action
rsonnelle ». D'autres aussi ont lutté contre l'action personnelle plus
e ne le faisait prévoir leur attitude précédente. En revanche, un
ne garçon, qui avait fait preuve antérieurement de beaucoup d'es-
t critique, a subi, avec une grande docilité, l'action personnelle ».
fin, la suggestion des mouvements subconscients donne des résul-
s qui ne concordent pas toujours avec ceux des autres expé-
nces : « Poire, l'enfant le plus suggestible pour le jugement, est ici
moins automate, et au contraire, Delans, si peu suggestible dans
domaine du jugement, est ici parmi les meilleurs automates. Ce
t nous laisse soupçonner que ces deux genres de suggestibilité ne
ivent pas être parallèles comme développement. » Et M. Binet con-
ut, à la fin du chapitre, que l'automatisme des mouvements « ne
rait pas coïncider avec l'automatisme du jugement ».

Il ne semble donc pas que l'on puisse, au moyen d'expériences
péciales, porter d'une façon constante un jugement sur la sugges-
bilité générale d'un enfant. M. Binet, comme on a pu le voir tout
l'heure, a parfaitement compris que la question n'était pas résolue ;
presque tout, dit-il, est encore à faire ». Il espère qu'on résoudra
es difficultés « en employant différents moyens, il faudra, par
xemple, rechercher si les personnes qui sont très hypnotisables
ont plus sensibles à nos tests que les personnes qui sont très
éfractaires à l'hypnotisme : on verra aussi si, pendant les états de
omnambulisme qui produisent une augmentation notoire de la sug-
estibilité, les personnes deviennent plus sensibles à nos tests que
endant leur état de veille ; je pense aussi qu'il sera utile de faire
es recherches analogues sur certains imbéciles et idiots qui parais-
ent très suggestibles. Il y a là tout un programme de recherches
ui sont pleines de promesses. J'ai moi-même commencé à attaquer
difficulté, mais en prenant une autre voie. Répétant des épreuves
ès différentes de suggestibilité sur les mêmes sujets, j'ai recherché
leur suggestibilité varie avec la nature des épreuves. Bien que cette
[illegible] qu'indiquée dans notre livre, et qu'elle méritât d'être

poussée plus loin, elle fournit déjà d'utiles indications ; l'aptitude au mouvements subconscients, nous l'avons vu, parait indépendan des autres formes de suggestibilité : mais je répète que ces étud sont à peine ébauchées. »

Certes, les expériences indiquées par M. Binet pourraient donner résultats intéressants, mais outre que certaines d'entre elles réint duisent l'hypnotisme, il ne me semble pas qu'elles soient de natur résoudre complètement la question générale qui importe le plus seulement au point de vue pratique, mais au point de vue de la p chologie individuelle : Quel rapport exi-te-t-il entre les suggestibil spéciales que révèlent les expériences et la suggestibilité d'un indiv dans sa vie réelle et normale?

Il me semble que si l'on fait une analyse même sommaire des d nées générales de l'observation, procédé dont M. Binet se méfie, à m avis, beaucoup trop, on entrevoit bien des difficultés. La suggestibilit dans la vie réelle et normale, dépend au moins en partie d'un ensemb de tendances sociales, différemment combinées selon les occasion qu'une expérience de laboratoire ne met guère en jeu et dont il e possible qu'elle ne permette guère de prévoir l'influence. Nous avon tous remarqué et c'est une observation banale, que chacun de nous des points particulièrement sensibles et que si l'on veut l'influencer faut s'adresser de préférence à tel ou tel sentiment, ou bien encore l prendre dans telle ou telle circonstance déterminée (à jeun ou aprè un bon repas, quand il est heureux ou affligé, etc.). Il semble bien qu les plus suggestibles mêmes ne sont pas également influençables su tous les points et de toutes les façons et que même auprès des moin suggestibles on puisse, en s'y prenant bien, intervenir avec efficacité Mais il parait vraisemblable que c'est l'observation directe du carac tère de chacun de nous se manifestant dans les conditions de la vi normale qui peut le mieux nous renseigner directement là-dessus o nous fournir les bases des plus légitimes inductions. De ce qu'un indi vidu se sera laissé tromper dans l'appréciation d'un poids, on ne peu guère en conclure qu'il sera facile, par exemple, de lui faire rompre u mariage. Les sentiments en jeu dans l'un et l'autre cas sont trop diffé rents et à trop d'égards, pour que le passage de l'un à l'autre soit pos sible. Mais si nous avons vu agir cette personne dans la vie, si nou connaissons des personnes qui lui ressemblent par des traits de carac tère dont nous aurons pu comprendre la signification et la portée peut-être pourrons-nous hasarder prudemment une hypothèse et lu attribuer un caractère plus ou moins marqué de vraisemblance. J ne serais pas surpris qu'un instituteur, en voyant agir chaque jour le élèves de sa classe, soit mieux renseigné sur leur suggestibili réelle, sur celle qu'il importe le plus de connaitre, pour peu qu'il sac observer, qu'il ne le serait par les expériences spéciales les plus ing nieuses qui resteraient toujours trop en dehors de la vie normale.

En tout cas, si l'on peut jamais trouver une expérience vraim

significative et d'une portée très générale, ce qui ne me paraît pas vraisemblable, mais ce qui est possible à la rigueur, on ne pourrait en savoir la valeur que par de longues observations portant sur la vie normale. Ce n'est que par une minutieuse comparaison des résultats de l'expérience spéciale d'une part, et de l'observation ou de l'expérimentation faite sur le sujet dans les conditions ordinaires de la vie d'autre part, que l'on pourrait conclure que les résultats de la première peuvent s'appliquer à la seconde et que la personnalité est bien réellement et exactement représentée par la réaction partielle provoquée et enregistrée par l'expérimentation.

Nous en revenons donc toujours au même point et il me semble que toutes les objections que nous suggère le livre de M. Binet nous pousse vers la même conclusion : que l'observation de la vie psychologique normale, dont je ne méconnais pas les inconvénients, est nécessaire à la psychologie et que son importance, quand il s'agit de fonctions psychiques compliquées, l'emporte sur celle des expériences de laboratoire. M. Binet la dédaigne trop. Cependant il la recommande parfois et s'en sert lui-même. M. Rauh[1] lui a déjà reproché dans sa très intéressante critique des méthodes de quelques représentants de la psychologie expérimentale, de condamner chez les autres des procédés qu'il emploie aussi et auxquels j'ajouterai qu'il doit une grande partie de ce qu'il y a de bon et d'intéressant dans son ouvrage sur la suggestibilité.

En revanche, M. Binet n'évite pas toujours les écueils où le conduit la manière dont il comprend, avec d'autres psychologues, la psychologie expérimentale.

Il lui arrive d'aboutir simplement à des vérités connues que toute la rigueur de ses expériences ne peut rendre beaucoup plus certaines parce que l'observation simple les a déjà suffisamment vérifiées, ou d'attacher trop d'importance à des remarques dont la méthode expérimentale peut établir assez rigoureusement la vérité, mais qu'elle ne saurait rendre bien significatives et bien fécondes. En effet, que les enfants soient suggestibles et que les uns soient plus suggestibles que les autres, je le pensais bien et je n'en suis pas sensiblement plus convaincu après avoir lu son livre. Que d'autre part l'un d'entre eux ait fait en moyenne ses lignes plus longues qu'un autre conformément à ce qui lui était suggéré, c'est là un fait qui n'a pas une grande importance et qui ne serait très intéressant que s'il était réellement significatif à l'égard du reste de la vie mentale, et malheureusement nous ne savons pas dans quelle mesure il l'est et nous n'avons pas même le droit d'espérer qu'il le sera beaucoup.

Je ne voudrais pas qu'on en pût tirer cette conséquence que l'ouvrage de M. Binet me paraît inutile. J'y ai trouvé, au contraire,

1. Voir Rauh. *De la méthode dans la psychologie des sentiments.* — J'ai rendu compte de ce livre dans la *Revue philosophique* (1899, 2e semestre).

une grande quantité d'observations intéressantes et d'importantes remarques. Il y a de bonnes observations sur les autoritaires et les suggestibles (p. 7), d'excellents interrogatoires des élèves, des appels à l'introspection dont les résultats convenablement interprétés sont précieux, etc. Les conclusions de M. Binet sur les dangers de l'interrogatoire et les pièges qu'il recouvre et où peut tomber celui qui le fait subir devraient être méditées par tous ceux dont la fonction est d'arriver à des vérités en interrogeant des personnes. On n'appellera jamais trop l'attention sur les si nombreuses causes d'erreur qui risquent d'égarer celui qui cherche à se faire une opinion sur un autre homme. Les expériences mêmes auxquelles on peut adresser les critiques que j'ai dites sont très souvent curieuses et presque toujours bien menées. Elles peuvent apporter des matériaux importants pour des recherches dirigées d'après d'autres principes et instituées sur une base plus large. Enfin, j'ai plaisir à reconnaitre que M. Binet a montré presque constamment de remarquables qualités de précision et de finesse, qu'il a très loyalement indiqué lui-même ce qui lui paraissait douteux, à ce point que, pour le critiquer, je me suis presque toujours appuyé sur son propre témoignage. Mais surtout, ce dont je lui sais gré, c'est d'avoir fait preuve d'un sens de la réalité psychologique par lequel il dépasse de beaucoup la partie rigoureusement expérimentale de son œuvre. Les expériences lui ont fourni l'occasion d'observations et de remarques fort intéressantes et il a bien compris la complexité de la vie psychique. Si l'on ne retrouve pas assez cette vie sous les symboles, trop souvent infidèles sans doute ou imparfaits, des chiffres qui expriment les résultats des expériences, on la retrouve bien analysée et très souvent bien interprétée dans les commentaires des expériences même ou des interrogatoires. Nous rencontrons alors cette observation de l'ensemble de l'esprit qui me paraît supérieure aux artifices des expériences trop spéciales et si ses résultats ne conduisent pas toujours M. Binet à des vues d'une généralité suffisante, ils ont toujours leur prix en eux-mêmes.

Il est regrettable que M. Binet la méconnaisse trop chez les autres. S'il est toujours courtois, il ne me semble pas toujours bien juste. Ayant à s'occuper par exemple du rire, il prend soin de nous dire que les expériences, qu'il a instituées d'ailleurs dans un autre but, « fourniraient une bonne méthode pour l'étude de la psychologie du rire, étude qui reste encore à faire, puisque jusqu'ici elle n'a été traitée que théoriquement ». Voilà les travaux de Spencer, de Dumont, de M. Bergson et de bien d'autres déclarés, d'un mot, à peu près inutiles. Certes, je ne pense pas qu'il n'y ait rien de neuf à dire sur la question, et les expériences de M. Binet pourraient être le point de départ de recherches intéressantes. Mais enfin, nous avons déjà le droit d'avoir certaines idées sur le rire, et si les théories émises à ce sujet sont sur plusieurs points contestables, il ne faut pas espérer que l'interprétation des expériences indiquées va se trouver, du premier coup, irrépro-

e et définitive. Pourquoi, surtout, dire qu'on n'a traité la question théoriquement » ? Ceux qui s'en sont occupés ont fait eux-mêmes bservations ou ont profité des observations des autres, ils ont hé à les analyser et à en dégager des rapports exactement comme rait avec des expériences préparées exprès, et si celles-ci pour- t avoir certains avantages spéciaux, elles auraient aussi l'incon- nt d'être moins spontanées, d'être peut-être trop préparées par qui doit les interpréter, d'exprimer moins nettement, moins fran- ent la vie réelle de l'esprit. A propos de l'imitation, je fais une rque analogue. « En inscrivant l'imitation parmi les principales s de la suggestibilité, dit M. Binet, je ne me suis pas inspiré s théoriques qui ont été exposées en si grand nombre dans ces ères années sur le mécanisme de l'imitation, ses lois, sa philoso- il est bien rare que les idées théoriques fournissent une issue que vers l'expérimentation et ceux qui cherchent à perfectionner résultats expérimentaux ne gagnent pas beaucoup à feuilleter les ges des auteurs qui travaillent en dehors de l'observation et de rimentation ». Où sont-ils ces auteurs qui restent si résolument dehors de l'observation » ? Je connais bien un philosophe qui a l'imitation une large place dans sa philosophie, mais vraiment ne me serait pas venue qu'il n'avait rien observé. Je puis ne pas oujours de son avis sur l'interprétation des faits, mais je ne puis ttre qu'il n'ait pas observé beaucoup de faits et qu'il n'ait large- cherché à profiter des observations des autres. Autre chose e, M. Binet commence son premier chapitre par ces mots : « Toutes is qu'on cherche à classer les caractères d'une manière utile, s des observations réelles et non d'après des idées *a priori*, on nené à faire une large part à la suggestibilité ». M. Binet suppose tre trop aisément que ceux qui n'ont pas fait une part assez selon son goût, à la suggestibilité dans la classification des ères n'ont pas faits d' « observations réelles ». Et pour ceux qui artis d' « idées *a priori* » encore serait-il juste de se demander idées qui sont *a priori* par rapport à la classification des carac- ne sont pas, si on les considère au point de vue de la psychologie ale, fondées sur des observations et des expériences. (Il peut y d'ailleurs d'autres expériences que les expériences de labora-) Il faudrait se demander aussi si la classification des caractères gnerait pas, en ce cas, à être rattachée étroitement à un ensemble s générales sur la psychologie. Ces idées ne fournissent certes n moyen de se passer des observations ou des expériences, elles nt un moyen de les organiser et de les comprendre, un cadre oit rester souple, et qui peut être provisoire — où les disposer le sorte que, en même temps que la tentative ainsi faite permet isser une systématisation de tout ce que l'expérience au sens le arge du mot nous apprend sur les différents caractères, elle nous ssi un moyen de contrôler la valeur de nos idées psychologiques

en lés confrontant avec cette expérience, avec un ensemble de faits assez différents en somme de ceux qui nous avaient servi à les construire. Et si je crois bien voir les avantages de ce procédé, j'aperçois aussi les inconvénients de l'autre. Si l'on part de quelques observations, toujours forcément incomplètes, sur des caractères pour esquisser une classification, il arrive à peu près fatalement que l'on donne trop d'importance à un trait ou à quelques traits qui nous ont particulièrement frappés et que l'on néglige d'autres éléments aussi importants, plus importants parfois, et dont il aurait fallu tenir compte pour obtenir une classification qui ne soit pas trop spéciale et trop étroite. M. Binet, par exemple, est frappé par l'importance de la suggestibilité. C'est là, en effet, un caractère important. Mais il en est d'autres qui le sont autant. Et d'autres psychologues, que des raisons particulières auraient conduits à les remarquer de préférence, pourraient écrire aussi bien : « Si l'on cherche à classer les caractères d'une manière utile, d'après des observations réelles, etc., on doit faire une grande part à la franchise », je suppose, ou au courage ou à la sensibilité. Car les traits ne manquent pas qu'on pourrait prendre pour point de départ d'un travail de classification.

Il me semble que certains psychologues tendent depuis quelques années à s'engager dans une voie un peu trop étroite. Ce n'est point que leur méthode, il faut bien s'entendre sur ce point, me semble mauvaise en elle-même. Elle peut donner, elle a déjà donné des résultats intéressants et qui resteront; elle en donnera sûrement d'autres, mais, appliquée exclusivement en psychologie et surtout appliquée exclusivement aux recherches sur les fonctions les plus élevées de l'esprit, sur celles qui font de l'homme, d'une part un véritable individu, de l'autre un être social, elles risquent de trop écarter le psychologue de la réalité et de la vie. Je crois qu'il est très bon que les psychologues s'habituent à voir au delà de leurs préférences personnelles ou des procédés que leurs aptitudes spéciales ou leurs goûts leur font choisir de préférence pour leurs travaux. Chacun peut gagner à savoir profiter des procédés dont il ne se sert pas lui-même, des recherches qu'il ne peut lui-même entreprendre, à ne pas condamner les portes par où il ne veut ou ne peut passer. La division du travail est une excellente chose, mais c'est surtout à condition qu'elle n'entraine pas la division des travailleurs.

Fr. Paulhan.

ANALYSES ET COMPTES RENDUS

I. — Morale.

Arsène Dumont. — La morale basée sur la démographie. Paris, Schleicher, 1901, in-12, x-181 pages.

De toutes parts on constate une « crise morale ». L'impuissance des religions et des métaphysiques, dans l'œuvre indispensable de direction pratique de la multitude, fait vivement souhaiter l'établissement de règles de conduite vraiment *objectives*. M. Arsène Dumont croit pouvoir demander à la *démographie* l'indication sûre, scientifique, des sanctions apportées par la nature aux actions individuelles, aux mœurs collectives. Ces sanctions, qui ne sauraient être que sociales, — qui ne sont par conséquent ni le bonheur, ni la souffrance, mais « l'augmentation ou la diminution de la valeur sociale », l'accroissement en « nombre, activité, densité, jeunesse, amour, espérance », — entrainent approbation ou condamnation des mœurs correspondantes (cf. p. 65, 73, 77, 82, 171).

Telle est l'idée prédominante de l'ouvrage, écrit dans une langue claire et visiblement dans un dessein de vulgarisation. On peut se demander si les maux et les biens que l'auteur considère sont les seuls que le moraliste ait à considérer. « La mort, le suicide, tout retour à l'inorganique; la procréation, la multiplication de la vie, du sentiment et de la pensée », sont sans doute les seules « sanctions » que la démographie permette de constater; mais le degré de systématisation sociale et celui d'équilibre mental ne sont pas à dédaigner.

M. Arsène Dumont signale à bon droit les maux de l'individualisme et de la concurrence (augmentation du nombre des isolés, des déracinés et des désespérés, p. 24); l'importance du développement intellectuel et du culte du vrai en vue du développement de la moralité (p. 98-119); la nécessité de « succédanés économiques et esthétiques » à l'alcoolisme, dont on a « exagéré la gravité en tant que maladie nationale » (p. 156 et 137). Il stigmatise avec vigueur les préjugés théologiques et montre le cléricalisme trop souvent uni aux autres causes de démoralisation, telles que la misère, l'excès de travail, le défaut d'hygiène. Son livre apporte une idée intéressante pour la morale sociale, mais il postule plus qu'il ne démontre, en faisant de l'accroissement en densité de la population le principal critère du progrès moral collectif.

G.-L. Duprat.

Gaston Gaillard. — UNE VIE CONTEMPORAINE. Paris, Schleicher, 1900.

Si j'avais à présenter la critique littéraire de cet ouvrage, je reprocherais à M. Gaillard son entrée en matière un peu longue et laborieuse, le manque d'air et de lumière dans ses pages trop compactes, le passage continuel où il se plaît d'un portrait individuel à une peinture générale, d'une sorte de *Il* représentatif à un *nous* explicatif, quelque abus enfin de citations d'auteurs, qui sont toujours intéressantes, mais qui risquent de donner à l'ensemble un aspect de mosaïque. Je crains bien que ces défauts ne détournent de lui plus d'un lecteur, et ce sera dommage, car les pages qu'il nous offre sous ce titre heureux, *Une vie contemporaine*, sont pleines de bonnes choses, de réflexions délicates ou sérieuses, et je ne sache pas qu'on ait rien écrit, sur l'éveil de l'enfant par exemple, de mieux observé et de mieux dit. Mais je dois m'en tenir ici à la critique philosophique : l'ouvrage en relève par les vues qu'il enferme sur l'éducation et par le caractère social prêté à son héros.

A l'égard de l'éducation, je ne trouve qu'à louer dans la partie critique du travail. La partie constructive, en revanche, y demeure vague, et, quelque valeur que l'on accorde aux idées de M. Gaillard en cette matière, il faut pourtant tenir compte des nécessités qui s'imposent à tout système d'instruction publique. Il me semble parfois les méconnaitre. J'ajoute qu'il me paraît incliner aussi vers un individualisme excessif. Il a trop fréquenté Nietzsche pour que sa propre pensée n'en ait pas reçu quelques atteintes. Pas plus que Nietzsche, il ne s'attache vraiment à découvrir un juste état d'équilibre entre la volonté individuelle et la volonté sociale. Il aboutit ainsi à concevoir des règles différentes de conduite, que chaque homme se ferait conformément à sa nature personnelle.

L'opposition qu'il entend existerait seulement, si je ne me trompe, entre une « moralité » de convention et les principes tirés de la « physique », c'est-à-dire de l'expérience raisonnée de chacun de nous ; et, sur ce large terrain, l'accord demeure possible. Mais à quels périls pareille méthode nous expose ! Une fois munis de certaines permissions philosophiques, — inutiles pour les uns, dangereuses pour les autres, — combien d'esprits médiocres, et de malades d'esprit, se voudraient hausser ridiculement au rang d'êtres exceptionnels, toujours inutilisables ou fâcheux ! La dignité et l'indépendance de l'homme n'exigent point cette estime exagérée de soi-même, cette fatuité du « héros fatal » des romantiques. Ici, d'ailleurs, ma critique dépasse, je le sais, la pensée de M. Gaillard, et je n'aurais garde d'invoquer des raisons de philistin contre un ouvrage dont j'apprécie les mérites.

L. ARRÉAT.

II. — Psychologie.

Bernard Pérez. — Mes deux chats. Fragment de psychologie comparée. Paris, F. Alcan, 1900.

M. Bernard Pérez nous offre une deuxième édition de *Mes deux chats, fragment de psychologie comparée.* A cette édition il a joint une préface et une post-face en vers, en fort bons vers, dont le plus sévère philosophe ne sera point offensé : ils viennent d'un sentiment délicat, et respirent une mélancolie sans amertume. Non seulement cette étude est intéressante en elle-même, et reste d'une agréable lecture; mais elle nous donne l'exemple de la méthode que M. Bernard Pérez allait suivre dans sa psychologie de l'enfant, méthode qui consiste à partir d'exemples familiers, de faits directement observés, pour en établir ensuite la théorie, autant que cela devient possible, et sans se guider sur une thèse qu'on veut démontrer. — En même temps que *Mes deux chats*, je signalerai la réimpression de trois autres ouvrages de l'auteur. *L'enfant de trois à sept ans*; *L'éducation intellectuelle* et *L'éducation morale dès le berceau.*

L. Arréat.

Dr Hermann Gasser. — The circulation in the nervous System. Platteville, Wisconsin, Journal Publish. C°, 1901. in-12, 156 pages.

Le désir de ramener à l'unité la variété des phénomènes nerveux qui servent de base à la vie mentale, devait suggérer l'idée d'une *circulation de l'énergie nerveuse*, analogue à la circulation du sang. Nous ne voyons pas bien cependant ce que la psychophysiologie peut gagner à des travaux comme celui-ci, dans lesquels la conception reste vague et ne se présente même pas comme un moyen de synthétiser un plus ou moins grand nombre de vues scientifiques.

« Les centres nerveux n'ont pas d'activité spontanée. Ils reçoivent leurs forces du dehors, par l'intermédiaire des organes nerveux périphériques » (p. 96). Les sens apportent des formes variées d'énergie et produisent ainsi la circulation dans le système nerveux (p. 98), chaque sensation étant le résultat d'une réaction des nerfs sensitifs sur les forces extérieures (p. 149). « La fonction suprême de l'écorce cérébrale est l'ajustement, l'organisation en une unité mentale, des innombrables sensations qui lui parviennent » (p. 148). Ainsi naissent la conscience, l'esprit et les réactions motrices de l'organisme tout entier, avec ses émotions agréables ou pénibles (p. 148, 113, 92, 52, etc.). L'énergie nerveuse circulant douze fois plus lentement dans la substance grise que dans la substance blanche, la première joue le rôle d'organe inhibiteur (p. 49). D'ailleurs, la rapidité du courant varie avec chaque nerf : la théorie de l'énergie spécifique des nerfs, de J. Müller, est ici [illegible]ous une autre forme (p. 61).

L'auteur s'autorise des travaux récents d'Apathy et de Bethe pour déclarer l'hypothèse des neurones, qui est gênante pour lui, « physiologiquement improbable et psychologiquement impossible » (p. 86-87).

L'ouvrage manque d'ordre, de clarté et de véritable valeur scientifique, malgré la prétention qu'a l'auteur de présenter une application nouvelle du principe universel de la conservation de l'énergie.

G.-L. DUPRAT.

III. — Histoire de la philosophie.

1° *Antiquité et moyen âge.*

A. Guérinot. — RECHERCHES SUR L'ORIGINE DE L'IDÉE DE DIEU D'APRÈS LE RIG-VEDA. 1 vol. gr. in-8°, 356 p. E. Leroux, éditeur, Paris, 1900.

L'ouvrage de M. Guérinot soulève une foule de question de linguistique et de philologie dont ce n'est pas le lieu de s'occuper ici. Je ne voudrais examiner après lui qu'un point de logique, incident si l'on ne voit que l'objet principal de son livre, mais d'intérêt capital pour qui veut, en matière d'origines religieuses, porter ses regards au delà du cercle relativement étroit qui limite le domaine indo-européen.

Tout l'effort de M. Guérinot consiste à montrer comment l'idée mythique des divinités du Véda est sortie, avec toutes les figures qui s'y rattachent, de suggestions purement verbales — autrement dit des métaphores. La démonstration qu'il a tentée nous semble des plus fortes et exclure par là la nécessité de causes parallèles ou adventices qui constituent, à mon sens, des hypothèses parfaitement inutiles. L'auteur ne l'a pas entendu ainsi, et dans plusieurs passages de son livre, il admet un sentiment préalable d'ordre religieux ou mystique qui aurait préparé d'abord et corroboré plus tard, du moins en ce qui regarde l'Inde ancienne, le développement mythologique proprement dit. Or, et je le répète, non seulement nous sommes ici en présence d'une supposition que n'implique pas, loin de là, l'ensemble de la théorie présentée par M. Guérinot, mais des considérations logiques de la plus haute importance semblent de nature à faire écarter absolument l'admission gratuite d'un sentiment du divin antérieur à l'idée mythique du dieu. Cette idée, en effet, en tant que mythique, c'est-à-dire considérée abstraction faite de la foi dans une révélation, repose sur l'imaginaire ou sur un objet qui, comme tous les mythes, échappe aux sens et à la perception. De tels objets, est-il besoin de le dire, ne sauraient précéder dans l'esprit de celui qui les conçoit le nom qui les désigne. S'il est possible à la rigueur d'acquérir, par l'abstraction d'abord et la mémoire ensuite, la notion permanente d'un objet sensible dont le nom est ignoré, tel n'est pas le cas de l'invisible ou de l'imperceptible : ici le nom seul apporte la notion; il en est la cause unique et nécessaire, et sans lui ni mythe ni mythologie ne sauraient

se produire. Il est inutile d'insister sur ce qui est l'évidence même, à savoir qu'en pareille matière le sentiment n'a pu précéder la notion, et que la notion de son côté n'a pu précéder le nom?

Mais d'où sort-il ce nom qui tout à la fois couvre et crée le mythe? S'il n'a pas d'objet réel, comment expliquer sa propre réalité? Nous pourrions donner la parole à M. Guérinot pour nous l'apprendre, dût-il par là se réfuter lui-même. Avant d'être l'ombre d'une ombre, le nom mythique a été, à l'instar de tous les autres, celui d'un objet concret que la métaphore, prise au propre, a pour ainsi dire escamoté. Si je dis en parlant d'un général victorieux, « ce lion qui a terrassé les ennemis », mon expression n'a de réalité que tant que j'entrevois le général derrière le lion; dès l'instant où je ne le verrais plus, le mot *lion* ne couvrirait qu'une erreur verbale ou un mythe.

Il en a été ainsi (et M. Guérinot nous le montre très bien dans tout le cours de son livre) des dévas védiques : personnifications métaphoriques des flammes sacrées, ils ne sont que ces flammes mêmes ou bien encore, et plus tard,... tout l'édifice imaginaire et mythique qui s'est substitué, de la manière qui vient d'être dite, à la réalité concrète et sensible désignée d'abord par le mot *deva*.

Ceci nous fait voir non seulement l'erreur de M. Guérinot, mais celle de Herbert Spencer, par exemple, et de la plupart des folk-loristes, qui s'imaginent qu'un mythe est en situation de naître indépendamment du nom qu'il porte, et que le nom nécessaire à la génération du mythe peut être autre qu'un nom concret appliqué d'abord à la réalité tangible et passant de là, si les circonstances s'y prêtent, à la métaphore mythogène, cause première des religions par l'intermédiaire des mythologies.

Je terminerai en deux mots : d'abord pour déplorer qu'on tienne si peu de compte en général des relations étroites de la logique et du langage et des conditions *nécessaires* qui en résultent au point de vue de l'origine, de la nature et de l'évolution, des idées; ensuite, pour féliciter M. Guérinot d'un travail laissant peut-être à désirer à différents égards, et tout particulièrement à celui que j'ai voulu signaler, mais qui représente l'accomplissement d'une tâche considérable et où se trouvent exposées avec force et clarté des théories qui seront justifiées, j'en suis sûr, par les progrès mêmes de la science à laquelle il est consacré.

PAUL REGNAUD.

Ch. Huit. — LA PHILOSOPHIE DE LA NATURE CHEZ LES ANCIENS. Fontemoing, Paris, 1901.

Un pareil titre inscrit sur un énorme volume in-8° de 587 pages a de quoi effrayer le lecteur, et l'on pourrait penser que cet ouvrage a sa destination exclusive dans la bibliothèque de quelques érudits. Ce serait une erreur : le livre se lit sans fatigue. C'est une promenade, à

laquelle nous convie l'auteur, en un style clair et aisé, à travers toutes les formes de la pensée antique qui se rattachent à l'idée ou au sentiment de la nature, religion, poésie, science, métaphysique, morale.

Le souci du rôle de la nature dans la pensée religieuse est tout d'abord l'occasion d'une série d'études sur les Hébreux, les Perses, les Assyriens, les Phéniciens, les Égyptiens, les Chinois et les Hindous. Puis, au sortir de cette revue d'histoire des religions d'Orient, nous pénétrons dans le monde gréco-romain; et c'est d'abord, après quelques réflexions générales sur la poésie des mythes anciens, un chapitre de littérature qui s'offre à nous, nous faisant parcourir les œuvres d'Homère et d'Hésiode, la poésie lyrique, la poésie dramatique, Xénophon, Platon, Théocrite; et à Rome, les prosateurs latins avant Auguste, puis Lucrèce, Virgile, les poètes élégiaques, Horace, Manilius, Ovide, Lucain, Sénèque, Pline, etc. L'étude du sentiment de la nature, telle que l'a reflété la poésie grecque et latine, se trouvant ainsi achevée, nous abordons avec l'auteur la pensée plus mâle, plus intellectuelle, scientifique et philosophique. La science hellénique est caractérisée en opposition avec la science orientale; puis commence l'examen de la métaphysique de la nature avec les anciennes cosmogonies, et plus précisément avec les philosophes antésocratiques, Thalès, Anaximandre, Anaximène, Diogène d'Apollonie, Pythagore, Xénophane, Parménide, Héraclite, Empédocle, Démocrite, Anaxagore. Vient ensuite la grande époque, Socrate, Platon, Aristote, suivie elle-même d'une étude rapide des Stoïciens, des Épicuriens et des Alexandrins.

Mais, en outre de la philosophie de la nature, la science ou les sciences de la nature ont une place importante dans l'histoire du monde gréco-romain. L'auteur y insiste dans un chapitre consacré surtout aux savants grecs, à l'esprit qui les anime, à leurs tendances, s'arrêtant tout particulièrement et avec infiniment de raison aux travaux d'Aristote. Une dernière étude sur « la nature et le monde moral » traite d'une part de droit et de législation, d'autre part d'éducation et de morale.

On ne saurait songer ici à entrer davantage dans le fond même de cet ouvrage. Le nombre des sujets traités, des questions discutées ou simplement posées, des penseurs, des savants, des poètes, des philosophes, étudiés en des pages plus ou moins rapides, est considérable : le livre se lit, mais ne se résume pas. Il semble que l'auteur ait eu avant tout le désir d'être complet. Sur tous les points auxquels il touche, il fait de nombreuses citations, empruntées à la plupart de ceux de nos contemporains qui ont abordé les mêmes problèmes; et, même dans le texte, il lui arrive fréquemment de laisser la parole à quelques-uns des maîtres de la philosophie contemporaine, renonçant volontairement et modestement à une originalité personnelle. Ce n'est pas cependant que sa pensée nous échapppe, et qu'il ne prenne le plus souvent une attitude précise. D'une façon générale, c'est celle d'un adepte du spiritualisme classique, acceptant plutôt ses traditions, mais

sans attachement exclusif, et consentant volontiers à ouvrir les yeux sur les thèses les plus récentes. Il ne partage pas l'engouement de beaucoup de ses contemporains pour les vieux mythes grecs; il aime peu au fond les tendances d'un Démocrite; et, quant à Platon qui, on le sait, lui tient particulièrement à cœur, il le voit un peu trop à travers son spiritualisme chrétien; mais n'importe, il montre pour la pensée grecque, pour ses tâtonnements, pour ses efforts, un véritable amour; il reconnaît en elle l'initiatrice de l'humanité dans l'œuvre de la science et de la philosophie, et c'est là peut-être ce qui donne le plus d'intérêt à son livre.

Disons enfin que si celui-ci paraît à la fois peu condensé et trop rapide, s'il parcourt complaisamment une foule de questions, plutôt que d'en saisir une étroitement, ou de présenter à nos méditations quelque thèse importante sur l'histoire de la pensée ancienne, c'est moins l'auteur qui doit être responsable, que l'Institut. L'Académie des sciences morales avait demandé « qu'on exposât historiquement les doctrines, les notions, les théories des anciens sur la nature, et qu'on les cherchât non seulement chez les philosophes, mais dans les religions, les mythologies, chez les poètes, chez les savants, chez les moralistes ». C'est à ce programme extrêmement vaste qu'a voulu se conformer M. Huit : l'Académie, en couronnant son travail, a jugé qu'il y avait réussi.

G. Milhaud.

Hartwig Derenbourg. — Les traducteurs arabes d'auteurs grecs et l'auteur musulman des « Aphorismes des philosophes ». (Extrait des Mélanges Weil.)

Les *Aphorismes des philosophes* constituent un recueil en arabe, qui comprend des sentences et des maximes attribuées aux philosophes grecs de l'antiquité et, à propos d'Aristote, une série d'épisodes qui ont pour héros Alexandre. L'opinion générale, dit M. Hartwig Derenbourg, est que cet ouvrage est du médecin chrétien Aboû Zaid *Honain* ibn Ishah Al-'Abâdi, placé en 852 de notre ère à Bagdad, à la tête d'un bureau officiel de traductions qui fit connaître aux Arabes Hippocrate, Galien, Oribase, Paul d'Egine, Dioscoride, les œuvres des philosophes, des astronomes, des mathématiciens, des naturalistes grecs, même la version dos Septante. M. Steinschneider a établi que la plus ancienne rédaction des *Aphorismes* a été écrite en arabe, qu'elle n'est plus représentée que par les manuscrits 760 de l'Escurial et 651 de Munich, que les versions hébraïque, éthiopienne et espagnole en dérivent directement et n'ont été remaniées qu'en ce qui concerne l'ordre et la disposition des chapitres. Les traductions éthiopienne et espagnole, le *Mashafa falâsfa tabibân*, *El libro de los buenos proverbios que dixieron los philosophos*, sont anonymes; la version hébraïque (*Moussaré haffilosôfim*) est l'œuvre de Jehoudâh Al Harizi de Lunel (vers 1200).

On possède de celle-ci de nombreuses copies; elle a eu trois éditions, à Riva di Trento (1562), à Lunéville (1804), à Francfort-sur-le-Mein (1896). Le docteur A. Lœwenthal, l'auteur de la dernière, en a publié une traduction allemande (1896).

L'original arabe a-t-il été rédigé par Honain ibn Ishak? Nous savons qu'Honain avait composé les *Traits rares des philosophes et des sages*, et *Aphorismes des maîtres anciens*, que plusieurs citations tirées de ce livre par Ibn Abi Osaibia se retrouvent dans les *Aphorismes*, que le traducteur espagnol attribue ceux-ci à Honain. August Müller, en s'appuyant sur des allusions au Coran, au soûfisme et à l'islamisme, a soutenu que les *Aphorismes* ne pouvaient être l'œuvre d'un diacre chrétien. M. Steinschneider estime, au contraire, qu'un historien, transporté à Bagdad, ayant beaucoup voyagé, et honoré d'ailleurs en pays musulman, a pu subir l'influence du monde où il a vécu. M. H. Derenbourg a repris la thèse d'August Müller. Il fait remarquer d'abord que Honain est rappelé plusieurs fois, avec la formule « Honain a dit », et non avec la formule « l'auteur a dit », dont se servent d'ordinaire les écrivains arabes qui se citent eux-mêmes. En outre Honain disparaît complètement lorsqu'on arrive à la légende arabisée d'après le pseudo Callisthène, d'Alexandre « aux deux cornes ». Enfin le manuscrit de l'Escurial, écrit en magrébin d'Espagne en 1198[1] nous apprend que les *Aphorismes des philosophes* nous sont parvenus avec nombre d'additions par « Mohammad ibn Ali ibn Ibrahim Ahmad ibn Mohammad Al-Ansâri ». Je crois accomplir un acte de justice, dit M. H. Derenbourg, en évoquant un nom oublié, que Casiri, effrayé par la difficulté du déchiffrement avait laissé de côté pour y substituer celui de Honain ». Sur Al-Ansâri, ce contemporain d'Averroès et de Maimonide, nous n'avons aucun renseignement; nous ne savons même pas s'il fut un érudit au courant des lettres grecques. C'est à coup sûr un musulman, mais aussi un esprit tolérant, puisqu'il a cité à plusieurs reprises le traducteur chrétien, le médecin Aboû Zaid Honain ibn Ishak.

FRANÇOIS PICAVET.

Ludwig Stein. — DAS ERSTE AUFTRÄTEN DER GRIECHISCHEN PHILOSOPHIE UNTER DE ARABERN, *Sonderabdrck aus eem Archiv f. g. d-* PH[ie] VII, 361.

M. Ludwig Stein a montré que le Mutazilite Ibrahim ben Sajjar An-Nazzam est le premier philosophe, parmi les Arabes, qui se soit appuyé directement sur la philosophie grecque. An-Nazzam a limité la toute-puissance de Dieu pour justifier sa justice; il a maintenu la liberté humaine pour expliquer la nature du mal. Et il l'a fait en des termes que Voltaire a presque reproduits, sans connaître d'ailleurs son prédécesseur arabe. Or cette théorie se trouve dans la philosophie

1. M. Derenbourg donne un fac-similé intégral du titre.

que, surtout chez Alexandre d'Aphrodise, dont Honaïn ben Isaac, ntemporain d'An-Nazzam, a traduit en arabe plusieurs écrits.
lexandre d'Aphrodise, il faut joindre Porphyre. Les deux philo-s furent, pour les Arabes, ce qu'ont été Boèce et le Pseudo-s l'Aréopagite pour les scolastiques occidentaux. Abul Houdail e une doctrine des attributs, qui a sa source dans la philoso-grecque. Avec lui et ses successeurs musulmans cette doc-prend une forme théologique. Elle se présentera sous forme ématique chez Spinoza. Elle reparaîtra avec des données biolo-s chez Erdmann et Fischer, chez Hæckel et Agassiz.
in si l'on considère, dit M. Ludwig Stein, les Mutakallimin, les sophes orthodoxes qui s'opposent aux Aristotéliciens et consti-à proprement parler les scolastiques de l'Islam, on voit encore s'inspirent, comme leurs adversaires, de la philosophie grecques à Démocrite, combattu par Aristote, qu'ils empruntent leurs ines atomistiques. Et par Maimonide celles-ci, surtout celles des arya, qui se préoccupent de l'action réciproque des atomes et iquent par un *influxus physicus*, se transmettent, comme l'a M. Stein, dans un travail que nous avons précédemment analysé, 'aux occasionalistes du XVIIe siècle, Cordemoy et Geulincx.
si la philosophie arabe, sous ses formes orthodoxes et sous ses s hétérodoxes, continue la philosophie grecque et contribue à la connaître aux philosophes modernes.

F. PICAVET.

---

umgartner. — DIE PHILOSOPHIE DES ALANUS DE INSULIS, IN ZUSAM-NGE MIT DEN ANSCHAUUNGEN DES 12 IAHRHUNDERTS DARGESTELLT. *äge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters*, hgg. Von nker et Hertling, Bd II, h. 1, Münster).

st un important travail que celui de M. Baumgartner sur Alain lle. Le personnage non seulement représente, comme Jean de bury, la première période qui finit, de l'histoire de la scolastique entale, mais encore il connaît quelques-unes des œuvres qui alimenter et fortifier la pensée dans la seconde période, dont le iècle est le moment le plus brillant. Poète et dialecticien, polé-et théologien, Alain a été rangé par Hauréau entre les mystiques. umgartner combat Hauréau sur ce point; après avoir relu soi-ement les textes, comparé les raisons données par Hauréau et qu'apporte M. Baumgartner, nous serions assez disposé à voir Alain un mystique, sinon un mystique tel que le décrit Hauréau. ntroduction — trop courte à notre avis — mais excellente, expose son ensemble, dans ses sources et son influence ultérieure, la ophie d'Alain. Puis M. Baumgartner fait connaître ce qu'il appelle ique et la théorie de la connaissance, les concepts et les lois giques, la cosmologie, l'anthropologie et la psychologie, la théo-

logie d'Alain de Lille. L'inconvénient de cette méthode, qui fait entrer d'anciennes doctrines dans des cadres modernes, c'est qu'on replace moins bien l'auteur dans son milieu, c'est qu'on est parfois tenté de trouver dans une phrase de portée insignifiante, la solution d'une question qu'il ne s'est pas posée. L'avantage, c'est qu'on montre bien — aux néo-thomistes et à ceux que préoccupent leurs travaux — comment on peut, sur les questions actuelles, retrouver et suivre dans leur développement historique les doctrines qu'ils veulent faire revivre et adapter aux besoins de l'heure présente. A ce point de vue, M. Baumgartner est un bon guide; il suit bien, dans les prédécesseurs et dans les successeurs, l'évolution d'une idée. En particulier il fait bien voir comment, en logique, Alain se rapproche et s'éloigne d'Abélard; comment en psychologie et en métaphysique, Alain est péripatéticien et l'est autrement que les hommes du XIIIe siècle, spécialement pour ce qui concerne la matière et la forme. A noter aussi ce qui a rapport à la polémique contre les Cathares, à l'influence de saint Augustin sur la psychologie et du nombre pythagoricien sur la cosmologie d'Alain. Avec M. Baumgartner, on connaîtra bien Alain, même si l'on veut le replacer dans le cadre purement médiéval, car il fournira tous les matériaux nécessaires à qui voudra l'entreprendre.

F. PICAVET.

Max Doctor. — DIE PHILOSOPHIE DES JOSEF IBN ZADDIK, NACH IHREN QUELLEN, INSBESONDERE NACH IHREN BEZIEHUNGEN ZU DEN LAUTEREN BRUDERN, UND ZU GEBIROL UNTERSUCHT (*Beiträge de Baeumker et Hertling*, Bd II, H. 2).

Entre Ibn Gebirol, mort vers 1069 et Maimonide, mort en 1204, M. Max Doctor place Rabbi Josef ben Jakob ibn Zaddik, mort en 1149, qui fut juge à Cordoue en même temps que le père de Maimonide. C'était un talmudiste et un érudit, un poète, mais surtout un philosophe. Il avait composé en arabe une logique qu'on n'a pas encore retrouvée, un *Microcosme* dont des traductions hébraïques existent à Oxford, à Hambourg, à Munich et à Parme. C'est ce dernier ouvrage qu'a étudié M. Max Doctor. L'idée maîtresse, qu'on peut signaler déjà chez ses prédécesseurs et qui prend une si grande place dans notre Occident, c'est que l'homme présente des analogies avec l'univers — le macrocosme — avec les éléments, les minéraux, les plantes et les animaux. M. Max Doctor en signale le but, le caractère et le point de départ, les sources, les rapports avec l'Encyclopédie des Frères de la pureté et le *Fons vitæ* de Ibn Gebirol; il étudie sa théorie de la connaissance, sa psychologie, sa philosophie de la nature, sa doctrine de la volonté divine, et de l'émanation. Les chapitres les plus intéressants, pour les historiens de la scolastique qui se placent à un point de vue absolument impartial, sont ceux où est montrée l'influence des prédécesseurs de Zaddik et notamment des néo-platoniciens.

F. PICAVET.

A. Nagy. — Die philosophischen Abhandlungen des Ja'qub ben Ishaq al Kindi, zum ersten Male vollständig (*Beiträge de Baeumker et de Hertling*) hgg., Bd II, H. 5, Munster.

Le docteur Albino Nagy a publié quatre traités philosophiques d'Al-Kindi : 1° *Liber de intellectu*; 2° *Liber de somno et visione*; 3° *Liber de quinque essentiis*; 4° *Liber introductorius in artem logicæ demonstrationis, collectus a Mahometh discipulo Alquindi philosophi*. Il y a joint une introduction et des notes. Longtemps on a considéré comme perdus les ouvrages philosophiques d'Al-Kindi — le contemporain de Jean Scot Erigène. — Jourdain avait déjà appelé l'attention sur les traductions latines *de intellectu, de somno*; Hauréau avait donné une notice sur la seconde, Wüstenfeld avait cité, parmi les traductions de Gérard de Crémone, le *Liber de quinque essentiis*; personne n'avait mentionné le *Liber introductorius*. M. Nagy nous a rendu le service de faire connaître, avec tous les éclaircissements désirables, ce qui peut nous instruire sur les théories philosophiques d'Al-Kindi, dont l'influence a été grande chez les Arabes et les Juifs, comme chez les scolastiques de l'Occident. L'authenticité des deux premiers opuscules est incontestable. Il y a plus de difficultés pour les deux autres. Le troisième, qui contient des extraits du traité de physique, attribué par les catalogues à Al-Kindi, semble bien encore lui appartenir. Quant au quatrième, M. Nagy inclinerait assez à y voir une œuvre d'Al-Farabi, tout en reconnaissant que celui-ci n'a pu être qu'indirectement un disciple d'Al-Kindi.

Le *de intellectu* — dont nous avons les traductions identiques de Gérard de Crémone et de Jean d'Espagne — nous donne la première théorie, chez les Arabes, de l'intellect, avec ses quatre divisions célèbres au moyen âge, intellect en acte et intellect en puissance, intellect acquis (ἐπίκτητος) et intellect actif (ποιητικός). Il dénote une influence néo-platonicienne et doit être comparé aux traités analogues d'Alexandre d'Aphrodise, qui en est la source, et d'Al-Farabi, qui en fait son point de départ. Le *de somno et visione* est un ouvrage original, non une traduction d'Aristote. Tel que nous l'avons, c'est vraisemblablement une traduction de Jean d'Espagne et de Dominique Gundissalvi. Il sera comparé utilement avec le *de anima* d'Avicenne, la *Paraphrase* d'Averroès au *de sensu et sensato*, le traité traduit de l'hébreu en latin, *de somno et vigilia* de Salomon ben Moses de Melgueil. Son influence est profondément marquée dans le *de somno et vigilia* d'Albert le Grand. Le *Liber de quinque essentiis* porte sur les cinq concepts fondamentaux de la physique d'Aristote : οὐσία, εἶδος, τόπος, κίνησις, χρόνος. On en retrouve plusieurs passages dans l'Encyclopédie des Frères de la pureté, publiée en arabe par Dieterici.

Le *Liber introductorius in artem logicæ demonstrationis* traite, d'après l'école porphyrienne, de la division et de la résolution, de la définition et de la démonstration, des conclusions défectueuses et des conditions de la conclusion exacte. Il y a — avec appel, non seulement

à Aristote, mais à Galien et aux Néoplatoniciens, de la nécessité des mathématiques comme discipline propédeutique, — des questions prises comme exemples de controverse. Il se termine par une conclusion mystique, où le but de la logique est identifié à celui de la morale. Cette conclusion est en accord avec les théories d'Al-Farabi.

On ne saurait trop remercier M. Nagy de cette publication qui intéresse autant la scolastique de l'Occident que celle du monde arabe et musulman.

François Picavet.

2° *Temps modernes.*

Franz von Baader. — Les enseignements secrets de Martinès de Pasqually, précédés d'une notice sur le *martinésisme et le martinisme.* Bibliothèque rosicrucienne, Paris, Chacornac; 1 vol. in-12 de cxcii-32 pages.

Il ne faut pas, nous dit l'auteur de la notice, confondre Martinès avec Saint-Martin, son disciple, autre personnage illustre dans les annales de la Franc-Maçonnerie. Le martinésisme est donc une chose et le martinisme en est une autre. Martinès, qui mourut en 1774, était, paraît-il, « à la fois juif et chrétien, et fit revivre l'ancienne alliance non seulement dans ses formes, mais avec ses pouvoirs magiques. » Il en est résulté, outre divers ouvrages, ces enseignements secrets, dont on nous donne aujourd'hui la publication. Nous y apprenons, entre autres choses, que, « nous qui vivons encore de la vie terrestre, pouvons nous mettre en rapport sensible avec les morts ». Pasqually, du reste, néglige de nous en indiquer le moyen ; c'est vraiment dommage! Un des principaux enseignements de cet auteur est celui-ci : « L'homme a à remplir, dans la région spirituelle, la même fonction corporisatrice, produisant la troisième dimension, que la terre dans la région matérielle, et en ceci on peut trouver la clé du secret de son mélange, de sa complexité et de l'union indissoluble qui en résulte avec la Terre principe. » Martinès paraît aussi attacher un grand prix à cette distinction entre l'individualité et la personnalité qui a fourni depuis une si brillante carrière. En somme ce sont là quelques pages de verbiage métaphysique qui ne pourraient avoir d'intérêt que si leur auteur était en même temps psychologue, et il ne l'est point. Cet opuscule, qui a le mérite d'être court, a fourni à « un chevalier de la rose-croissante », l'occasion d'une longue et savante préface où l'on ne nous laisse rien ignorer non seulement de Martinès et de Saint-Martin, mais de la Franc-Maçonnerie de leur temps. Les curieux et les érudits trouveront profit à la lire.

André Godfernaux.

Carl V. Tower. — THE RELATION OF BERKELEY'S LATER TO HIS ARLIER IDEALISM. 1 br. in-8° de 71 p. Ann Arbor, 1899.

Cette brochure est une thèse présentée à Cornell University pour grade de docteur en philosophie. — M. Tower observe, dans son *ıtroduction*, que Berkeley n'a pas construit de système à proprement ırler, et que sa philosophie présente deux aspects, l'un négatif, *'mmatérialisme* de la première période, l'autre positif, l'*Idéalisme atonicien* de la seconde période. Ces deux aspects n'ont pas été ndus par lui en une doctrine unique. Et c'est au côté négatif de tte philosophie que l'on s'est ensuite attaché. On a considéré Berkeley mme un *empiriste.* Pour juger de la véritable nature de cette philoiie, il faut examiner la position prise par Berkeley à l'égard des ıtres philosophies. Et d'abord, il convient d'étudier son *nominalisme.*

Ce nominalisme est opposé à la doctrine de Locke relative aux idées *straites.* Le langage est la grande source d'erreur, et c'est au lange que les idées abstraites doivent leur naissance. Berkeley ne nie ıs les représentations *générales*, mais il ne peut admettre un contenu ırticulier de conscience, une *image*, qui n'aurait rien de défini, non us qu'une faculté sans analogue avec celles des consciences inféeures. (On voit poindre ici, dans le troisième *dialogue entre Hylas et hilonoür*, l'idée de l'évolution.) — Mais, dès les *Principes de la connaissance humaine*, Berkeley assigne à la connaissance les *notions niverselles* pour objet; ces notions sont particulières dans leur conenu, universelles par les relations qu'elles impliquent. De là le caracère personnel de connaissance. Mais de là aussi l'inexactitude de cette ssertion fréquente : Berkeley négateur des droits de l'universel. Melosh accuse Berkeley d'avoir donné des *idées* une théorie purement négative. Le développement de la philosophie berkeleyenne comporte ıne théorie positive.

La théorie des idées abstraites engageait Berkeley dans l'Immatérialisme, car qu'est-ce que la matière sinon un *nom* hypostasié? Il se posait déjà la question kantienne : quel est le sens du mot *Réalité?* Quelles sont les idées qui me représentent le Réel? La philosophie cartésienne, avec sa séparation de l'*idée* et de la *chose*, et le développement donné à cette philosophie par Locke dans sa théorie de la connaissance, devaient engager plus avant Berkeley dans cette voie. Pour Locke, la connaissance porte uniquement sur les idées. L'accord des idées avec l'expérience suffit à leur assurer une valeur objective. Qualités secondes et qualités primaires sont également d'ordre idéal, mais les qualités primaires ont leurs correspondants hors de l'esprit dans la *substance* matérielle. Berkeley, objectiviste au sens de Locke, va supprimer cette contre-partie matérielle des qualités primaires, en s'aidant de la méthode même de Locke. Les qualités secondes, d'après celui-ci, sont idéales, parce qu'elles sont relatives et en réalité complexes. Il s'agit donc d'établir la relativité et la complexité des qualités primaires. — La *Théorie de la Vision*, prenant le mot *idée* au sens de

sensation, établit une distinction radicale entre les idées de la vue et celles du toucher. La grandeur, la figure, le mouvement, ne sont pour la vue que des qualités secondes, suggestives des idées tactiles; et ces idées visuelles doivent être regardées comme inconscientes. — Les qualités premières, à l'égard du toucher, sont également décomposables en *sensations* relatives à l'esprit; et, dès lors, le concept de *chose* doit disparaître, soit au sens vulgaire, soit au sens philosophique de substrat. Mais il y a une distinction à faire entre les idées envisagées comme sensations (sensations proprement dites et images). L'idée, au sens de *percept*, implique un caractère d'*universalité*, dont le rapport à l'esprit subjectif ne rend pas suffisamment compte. De là, le passage à l'esprit objectif, raison de cette universalité. — Les idées sont passives; l'esprit est actif. Le caractère inefficace de l'esprit individuel à l'égard des idées qui ont dans les sens leur origine montre bien dès lors que ces idées sont imprimées en nous par un esprit supérieur. Graduellement, au mot *idée* se trouve substitué le mot *phénomène*, qui exprime cette relation à un monde supérieur. Et cette relation est pleinement accentuée dans la *Siris*, où la notion platonicienne des archétypes est établie clairement. Mais cet archétype, ou *notion*, n'est pas une chimère; il est en rapport étroit avec les *idées-sensations* et les *idées-percepts* qui l'ont suggéré; et la dernière philosophie de Berkeley, son rationalisme, n'est pas étrangère à sa première philosophie, son empirisme.

Les idées des divers sens sont hétérogènes entre elles; elles ne peuvent avoir pour cause une matière inconcevable. Leur liaison, qui a pour effet la constitution de l'expérience, est ainsi purement arbitraire et symbolique; elle repose sur l'expérience et l'habitude. Mais le principe de cette liaison est l'activité synthétique de l'esprit, telle que la *Siris* va la définir. — Si, dans les premiers ouvrages, la nature était un langage arbitraire dépendant de la *volonté* de Dieu, dans la *Siris*, elle devient un langage *rationnel*, et l'esprit objectif est conçu comme *raison* plutôt que comme *volonté*. Le monde est considéré comme un tout organique animé par une raison, qui se trouve ainsi immanente aux phénomènes. Mais cette nouvelle conception n'est en accord avec la première, la conception empiriste, que si la critique des *Principes* n'exclut pas la possibilité des *notions*, c'est-à-dire des connaissances générales. — Lorsque Berkeley nie l'existence des idées abstraites, il ne nie pas l'existence des idées générales, lesquelles se résument dans le mot *relation*. Sans doute, il n'admet pas une connaissance qui n'aurait pas le particulier pour objet; mais il n'admet pas non plus que l'on puisse hypostasier, comme le fera Hume, les sensations; celles-ci n'ont de sens que par leurs relations mutuelles, leur rapport à l'esprit. C'est donc par les catégories universelles de la raison que s'explique l'expérience; et Berkeley en vient tout naturellement, dans la *Siris*, à l'admission d'*idées innées*, véritables *formes constitutives*. — Dans les premières œuvres, Berkeley conçoit l'esprit à la manière de Locke, comme

ement. Mais, par degrés, il
sprit n'est pas connu par une
naissance de l'esprit est une
t-il, une distinction entre un
sprit, ainsi conçu comme actif
parenté à l'Universelle Raison,
sance de Dieu doit être regardée
ur unifier la connaissance des
y n'est pas sans rapport avec la

rkeley n'est pas en contradiction
n'a jamais fondu ses idées en un
uoi un critique comme Green a pu
r de réduire toute pensée à la sen-
, *esse* n'est pas seulement *percipi*;

J. SEGOND.

's BEGRÜNDUNG DER RELIGION, EIN KRI-
de XII-82 p. — Leipzig, Wilhelm Engel-

, n'eut moins que le XVIIIe le sentiment de
peut le caractériser par la rupture avec la
bsolue dans la raison. De là, la critique à
eligion à cette époque. Et M. Mengel nous
onceptions religieuses de l'*Aufklärungsphi-*
de la religion naturelle à la religion positive,
qui est historique dans la religion. La philo-
nt est le produit de ce mouvement, et il y a
ns à cet égard entre la pensée de Kant et celle
er cette philosophie religieuse de Kant, qui est
me tout entier, ce n'est pas tant à *la Religion*
la raison, œuvre explicative du christianisme
dresser, qu'à la *Critique de la raison pure*, à la
pratique, et aux *Fondements de la métaphysique*
examiner, en effet, quelle base Kant a pu trouver à
ns sa philosophie de la connaissance, soit dans sa
e.

au milieu du débat entre le scepticisme et le rationa-
que. Il n'a pas réconcilié, comme on l'affirme, ces
vue, car il cherche à ruiner par son propre rationa-
le rationalisme des métaphysiciens. La théorie de la
pose sur un postulat, un véritable *préjugé*, celui de la
e de la raison. C'est pourquoi il cherche à fonder une

connaissance *universelle* et *nécessaire*, acceptant pour établi que la connaissance scientifique doit offrir ces deux caractères. La méthode synthétique de la *Critique de la raison pure* ne diffère pas, à cet égard, de la méthode analytique des *Prolégomènes*. De ce point de vue, il réfute l'empirisme, et il fonde son idéalisme transcendantal, lequel enferme la connaissance dans les phénomènes, la soumet à l'indispensable concours de l'intuition sensible. Le concept de la *chose en soi*, de l'*inconditionné*, est introduit comme explication obligée, mais la logique du système défend d'appliquer en rien à ce pur concept les catégories de la connaissance, de le concevoir comme réel. Il est donc impossible de fonder sur la théorie de la connaissance une philosophie de la religion.

La philosophie morale repose sur le même *préjugé* que la philosophie spéculative, le caractère absolu de la raison. De là, le rejet de toute théorie empiriste de l'action, la nature purement formelle de la loi morale, l'opposition entière entre les sens et l'entendement. De là, l'*autonomie* absolue de la volonté raisonnable, l'identification de ces deux termes *volonté* et *raison*, la liberté fondée sur la conformité à la loi morale et distinguée radicalement de l'indifférence. De là, la conception d'une *fin* de la moralité, qui n'est autre que la volonté raisonnable elle-même, et la conception d'une idée de l'humanité (non point sensible, mais intelligible), ainsi que d'un *règne des fins*, c'est-à-dire des volontés libres. Toût est formel dans la morale de Kant; la raison suffit à fonder l'action; la volonté est identifiée avec la *chose en soi*. Nul moyen d'établir sur cette morale une philosophie religieuse.

Pourtant, c'est à la raison pratique que Kant demande les fondements de la religion. Si la moralité est autonome, elle ne peut se réaliser que grâce à des postulats, celui de l'immortalité et celui de l'existence de Dieu. Le *souverain bien*, accord de la vertu et du bonheur, exige l'intervention de ces deux vérités. La religion, il faut le reconnaitre, ne découle pas analytiquement de la morale; mais il y a entre religion et morale une synthèse nécessaire. Cette synthèse est exigée par le système tout entier. La sensibilité n'a pas une existence moins réelle que l'entendement, la nature que l'esprit; il faut réconcilier ces termes opposés, et c'est la théorie du souverain bien qui les réconciliera. — Mais cette religion est purement naturelle, et l'élément historique est, aux yeux de Kant, entièrement symbolique. Le véritable Christ, tout homme le porte en soi. — La synthèse éthico-religieuse est d'ailleurs impossible, étant données les prémisses du système. Concevoir l'absolu comme volonté raisonnable, c'est contredire la doctrine criticiste de la *Chose en soi*, laquelle est inconnaissable. Subordonner la réalisation de la bonne volonté à l'existence de la vie future, c'est contredire la doctrine de la liberté, laquelle est conformité à la loi absolue et ne peut dès lors se réaliser par degrés et se trouver soumise à la loi phénoménale du temps. Concevoir Dieu comme législateur de la loi morale, c'est contredire la thèse de l'autonomie de la volonté. —

Pour un criticiste conséquent, moralité et religion ne peuvent exprimer que l'idéal, le rêve, non le réel. Schiller et Lange ont très bien vu cette impossibilité de réaliser l'inconnaissable.

Ainsi ni la philosophie de la connaissance ni la philosophie morale n'ont la vertu, dans le système kantien, de fonder la philosophie religieuse. Du moins Kant a-t-il eu le mérite d'indiquer la véritable méthode religieuse, de rattacher la pensée religieuse à la pensée morale, étant donné que la spéculation nous amène à l'absolu mais ne nous permet pas de le connaître. Il a même indiqué parfois le lien qui unit la pensée religieuse à la pure conscience morale. L'échec de sa tentative est imputable en grande partie au caractère purement rationaliste de son temps.

J. SEGOND.

3e *Période contemporaine.*

J. Duproix. — CHARLES SECRÉTAN ET LA PHILOSOPHIE KANTIENNE. 1 br. de 83 p. (Extrait de la *Revue de théologie et de philosophie*). Paris, Fischbacher, 1900.

La brochure de M. Duproix a surtout pour but d'établir, contre M. Pillon, que la philosophie de Secrétan repose sur l'expérience, et ne consiste pas en une simple déduction de principes métaphysiques. Cette interprétation s'appuie sur les ouvrages postérieurs à la *Philosophie de la liberté*, en particulier sur les *Recherches de la méthode* et le *Principe de la morale*. Les doctrines métaphysiques de la *Philosophie de la Liberté* peuvent être, d'ailleurs, envisagées comme des inductions de l'expérience; et c'est ainsi que M. Duproix les présente de manière à établir une pleine conséquence entre tous les éléments du système. Cette interprétation générale fait voir, d'un côté, une grande ressemblance entre la fin poursuivie par Secrétan et celle que Kant s'était proposée; elle fait voir, d'autre part une différence radicale au point de vue du caractère des deux doctrines, différence qui se résume en ces termes : la morale Kantienne est formaliste, la morale de Secrétan donne un contenu au devoir. C'est donc avec raison que l'on rattache Secrétan à la *Critique de la raison pratique*; c'est à tort que l'on voit en lui un disciple fidèle de l'impératif Kantien. Kant, épris uniquement de la raison pure, a laissé de côté la question de l'accord entre les lois a priori et le réel. Secrétan a mis cette question au premier plan ; et le problème moral est posé par lui de la manière suivante : « Comment, à la loi formelle du devoir, trouver une matière qui soit adéquate ? » (p. 11). Au lieu de condamner, comme le fait Kant, toute recherche empiriste à un résultat utilitaire, Secrétan demande à l'expérience, à la connaissance de la vie, de donner au *devoir-être* un sens que la raison pure est incapable de lui fournir. C'est que l'unique *devoir-être*, l'unique principe à priori, est à ses yeux, celui-ci : « Deviens ce que tu es dans

ta nature essentielle ». C'est-à-dire que ce *devoir-être* est un autre aspect du principe d'identité, qu'il suppose une nature, donc une théorie du réel. La morale est solidaire d'une vue d'ensemble sur les choses, d'une métaphysique; et cette métaphysique doit se fonder sur l'expérience. M. Duproix nous explique très nettement en quoi elle consiste, comment elle est avant tout une réfutation de l'intellectualisme admis par Kant, et comment elle met la volonté à la racine de l'être, voyant dans la conscience psychologique une simple réflexion de cette volonté sur elle-même. L'activité supérieure de cette volonté est la raison, laquelle se traduit, dans l'ordre théorique, par l'intelligence, et, dans l'ordre pratique, par la conscience morale; de là harmonie entre les deux activités de la raison; de là, aussi, possibilité d'échapper au déterminisme de l'intelligence, autrement que par le postulat gratuit des néo-criticistes, et d'assurer à la liberté morale sa réalité. L'expérience devra nous instruire des conditions dans lesquelles cette liberté est réalisable. La solidarité dans le temps et l'espace et la sympathie sont les deux grands faits qui permettent de donner un contenu à la loi du devoir; et la reconnaissance même de ces deux faits soulève le problème des rapports entre l'individu et l'espèce. L'étude de ces rapports nous montre quel est le *réalisme* de Secrétan, et aussi comment à mesure que l'on s'élève à l'humanité l'importance de l'individu lui paraît s'accroître, comment dans l'humanité la personne devient prépondérante, comment enfin une métaphysique universelle de la volonté et la proclamation inductive d'une volonté divine permettent d'achever l'explication de l'activité morale, harmonie du tout et de l'organe libre qui coopère à la perfection du tout. D'autre part, l'attitude prise par Secrétan lui permet, toujours en opposition avec Kant, de ne pas attribuer au devoir un caractère individuel, mais d'assurer à la morale un caractère social. De là, la prééminence accordée à la charité sur la justice, sans que la liberté de chacun ait à en souffrir.

Ainsi, d'un bout à l'autre, Secrétan est opposé à Kant, et préféré à celui-ci : « Sa démarche philosophique, au regard de la méthode criticiste, constitue un retour à la réalité, c'est-à-dire à l'humaine vérité » (p. 89). M. Duproix va jusqu'à instituer un parallèle entre les deux hommes. Secrétan, « nature débordante » (p. 88), « un œil toujours ouvert sur le monde extérieur » (p. 89), « ne s'oublie point en lui-même dans une contemplation stérile » (Ibid). « Il a pris contact avec les hommes, il a tenté de leur communiquer un peu de cette flamme qui jaillit en son âme d'apôtre » (p. 86), Kant, « replié sur lui-même » (p. 87), « sort de l'humanité, délaissant ses semblables pour entrer au néant où il élève la logique formelle à la dignité de métaphysique » (p. 79). Et, pour mieux corser le parallèle, M. Duproix cite la célèbre ... de Michelet sur la « scolastique vivante ». Lui ferons-nous ...r que cette page est tout juste le contraire des faits, et que ...t l'être le plus sociable du monde et le moins enfermé dans sa ...sique ? Mais ce qui nous inspirerait surtout un doute, c'est

le point de départ de Secrétan, la réfutation de l'intellectualisme et la théorie de la volonté. Qu'est-ce que la volonté primordiale, et que signifie cette réflexion de la volonté sur elle-même qui constitue l'éveil de la conscience psychologique ? D'autre part, quel caractère impératif peut avoir cette loi de la volonté, unique à priori de la morale ? C'est une *tendance naturelle*, une *force*; et cette tendance n'est assimilable en rien à l'impératif rationnel de Kant. La « volonté de puissance » de Nietzsche est beaucoup plus près de la volonté de Secrétan que la raison pratique des Kantiens. Secrétan a si peu rendu adéquates la matière et la forme de la moralité qu'il a tout ramené à la matière, à la nature. Enfin, si la morale Kantienne est si essentiellement individualiste, d'où vient, comme le montrait récemment M. Voländer dans un article des *Kantstudien*, que les néo-Kantiens, en revenant à Kant, ont évolué naturellement vers le socialisme, et que les théoriciens socialistes ont évolué naturellement vers Kant?

J. Segond.

Eduard Platzhoft. — Ernest Renan. Dresden und Leipzig, C. Reissner, 1900.

Paul Hensel. — Thomas Carlyle. Stuttgart, Frommans, 1901.

Je réunis ces deux études biographiques, parues en des collections différentes et portant le nom de deux hommes qui ne se ressemblaient guère, Ernest Renan et Thomas Carlyle. La première forme le volume IX des *Männer der Zeit*; la seconde, le volume XI des *Frommans Klassiker der Philosophie*.

M. Platzhoft avertit, en son avant-propos, que son travail sur Renan, entrepris avec un vif sentiment d'admiration, pourra paraître pourtant peu bienveillant dans ses conclusions. Une critique approfondie l'a rendu plus sévère envers son modèle, mais non pas injuste : sa sympathie reste acquise « au Renan de 1848, à l'homme, au travailleur, au patriote, à l'écrivain délicat des derniers jours ». Renan nous dit-il, pensait être un homme nouveau; il restait au fond un homme ancien, et c'est parce qu'il en eut conscience et ne sut pas se décider entre deux conceptions antagonistes du monde, qu'il chercha un refuge dans le scepticisme. Il nous montre en lui le Breton et le Gascon; il le suit attentivement dans sa vie et dans ses œuvres. Je pourrais tirer de cette étude bien des citations intéressantes; je me borne à celle-ci :

« Renan voulut à tout prix faire impression. Aucun moyen ne lui semblait trop petit pour frapper le lecteur et obtenir le succès. Il tomba entièrement, avec le temps, dans la dépendance de son public. Mais tout avantage se paye un jour ou l'autre. Une douce méchanceté, une ironie voilée de tendresse, un discret abandon, un éclat de rêve jeté sur toutes choses dans ses peintures, furent son moyen; les

applaudissements de l'Europe cultivée, sa récompense; le sérieux et l'énergie de la pensée, son sacrifice... Renan n'est que le *virtuose* de la philosophie. A tous les instruments il sut faire rendre de doux sons, animer ce qui était mort, adoucir ce qui était dur, donner de l'attrait à ce qui n'en avait point. Et les hommes l'écoutèrent, ce grand charmeur, avec des rires ou des larmes, de l'amour ou de la haine, selon que le voulait son caprice; ils le suivirent en troupe nombreuse, captivés par sa molle sagesse et par les sons enchanteurs de sa musique. Mais quand vint le soir, et que la nuit fut tombée, il les abandonna. La chanson caressante se tut: ils ne virent plus autour d'eux que le désert, la solitude, la faim et l'obscurité. La troupe, privée de son conducteur, se presse en désordre, et tournée vers le ciel regarde, muette et découragée, dans la grande énigme, non encore résolue, de l'existence, dans les ténèbres d'un avenir plein de mystère. »

Le *Thomas Carlyle* de M. Hensel est une étude non moins sérieuse, et très sympathique. M. Hensel raconte Carlyle plutôt qu'il ne le critique : ses écrits, dit-il, ne sont autre chose que l'expression visible de son caractère. Sa doctrine même ne comporte pas la discussion, car elle ne repose pas sur la substruction solide d'une théorie de la connaissance, elle n'est que l'affirmation d'une conviction toute personnelle, un jugement absolu sur le sens et le but de la vie. Ce que Carlyle a représenté en Angleterre, c'est l'opposition déclarée à cette vue anglaise que les connaissances pratiques peuvent suffire, en l'absence de toute haute conception du monde, à régler les problèmes de l'existence.

Je m'attarderais volontiers à donner quelques extraits de ce *Carlyle* aussi bien que du *Renan*. Je me borne à recommander l'une et l'autre études; les lecteurs français y trouveront quelques pages d'histoire plus particulièrement instructives pour eux.

L. Arréat.

Grace Neal Dolson. — The philosophy of Friedrich Nietzsche. New-York, Macmillan Company, 1901.

Cette étude porte le n° 3 des *Cornell Studies in Philosophy*. Il était devenu nécessaire, pense M. Dolson, de donner au public américain une idée des doctrines de Nietzsche; il le fait en peu de pages, le plus clairement possible. Le succès de Nietzsche lui semble venu d'abord de ce qu'il a su donner une forme à la fois philosophique et littéraire à la passion d'individualisme qui était dans l'air et qui a inspiré nombre d'écrivains en ce dernier quart de siècle. Mais quelle est, au juste, la signification de sa philosophie? Je me bornerai à relever la réponse très claire de M. Dolson à cette question principale. Il refuse à Nietzsche toute originalité en esthétique. Ce qu'il a apporté de nouveau, dit-il, ne se trouve que dans sa morale. Encore y procède-t-il d'une façon arbitraire. Il ne s'occupe pas de justifier la volonté de

ination qu'il érige en principe souverain; son individualisme à ance ne s'embarrasse jamais des réalités sociales. Peu importe le beau; l'individu en sa force n'est pas seulement juge du bien et mal, il est à lui-même son unique fin. L'exercice de la puissance on pas la jouissance — demeure la chose essentielle, et cette rie ne saurait donc être considérée comme une forme particulière l'hédonisme. Nietzsche, d'ailleurs, évite le piège où tombent les cats inconséquents de l'individualisme. Il ne traite pas l'individu nme l'habitant d'une île déserte; il le laisse parmi les hommes, et il nie point l'existence des sentiments de pitié, de sympathie : mais s sentiments, le héros de sa morale a pour devoir de les étouffer, et es autres hommes ne sont faits que pour servir ses propres fins. S'il se rattache à Rousseau par ce retour à un état de nature, le sauvage de Rousseau était du moins le « bon sauvage », doué des vertus que Nietzsche méprise. Si, d'autre part, il emprunte quelque chose à Darwin, l'évolution qu'il suppose tend à la brutalité, et n'enferme aucune idée de sélection ou de perfectionnement. Son système, c'est l'égoïsme sans qualification naturaliste ou psychologique; son surhomme l'égoïste par *excellence*.

En somme, la volonté de domination est le point central de sa doctrine; mais cette doctrine reste vague, sans application possible, et tou ce qu'on peut invoquer en sa faveur est qu'elle marque une franche réaction contre l'abaissement des personnes amené par notre civilisation utilitaire. Jusqu'ici, on avait envisagé l'égoïsme comme un simple fait; Nietzsche l'élève à la dignité d'un idéal; si étroit, si incomplet que soit son système, c'est en cela que, plus que Max Stirner, il a été novateur.

L. ARRÉAT.

Mgr. Dr. Engelbert Lorenz Fischer. — FRIEDRICH NIETZSCHE. — DER « ANTICHRIST » IN DER NEUESTEN PHILOSOPHIE. Regensburg, Manz, 1901.

Mgr. Fischer a jugé nécessaire de compléter par une réfutation des doctrines de Nietzsche son grand ouvrage, *Le triomphe de la philosophie chrétienne*. Cette réfutation est bien conduite, et l'éminent prélat montre sa supériorité d'esprit en ne se départant jamais, envers ce violent adversaire du Christianisme, d'un sentiment d'admiration pour les mérites de l'écrivain, et de pitié pour les misères de l'homme. Quelques lecteurs, parmi les chrétiens eux-mêmes, s'étonneront sans doute des interprétations si différentes que peut recevoir l'enseignement de Jésus, en ce qui regarde l'*égalité* des hommes, par exemple. Il ne faut pas oublier pourtant que le Christianisme dérive de plusieurs ources, et qu'il a enveloppé trop étroitement la civilisation occidenale pour avoir des principes inconciliables avec les besoins des ociétés. Il est donc possible qu'il apparaisse à l'esprit sous des figures

assez diverses, selon le moment ou le milieu. Nietzsche l'a considéré sous l'aspect qui lui était le plus antipathique ; et il ne pouvait manquer d'être injuste, parce qu'il allait aux excès. Peut-être n'a-t-il pas été, en somme, et quoi qu'en pense Mgr. Fischer, le plus redoutable des ennemis, s'il en a été le plus bruyant en ce dernier quart de siècle.

Le véritable danger ne vient pas, pour l'Église, de telle ou telle œuvre particulière, mais du tour nouveau des intelligences, de l'usure séculaire qui attaque, transforme ou détruit toutes les institutions humaines.

L. Arréat.

Fr. de Sarlo. — La filosofia scientifica. Loescher, Rome, 1900.

Voici la conception générale de ce travail, à notre avis, parfois un peu trop systématique. La *philosophie* scientifique est tout ensemble *naturalisme* et *agnosticisme*. Elle a un triple fondement : 1° l'intuition mécanique des choses, l'idée que notre esprit a atteint le faîte de son développement avec la détermination de la *mécanique des choses;* 2° la définition de la valeur de la connaissance humaine en se rapportant aux résultats de la *psychologie physiologique*; 3° l'idée de l'évolution avec la méthode *évolutive et génétique.*

Pour rendre bien compte de la manière dont la philosophie scientifique s'est constituée, l'auteur s'est attaqué aux personnalités auxquelles se rattachent, comme à leurs centres, les recherches dirigées dans la mécanique-agnostique, gnosopsychologique et évolutive. C'est à ces points de vue qu'il examine les idées fondamentales du Du Bois-Reymond, d'Helmholtz et de Darwin. Ce sont là des savants et des philosophes sur lesquels on s'imagine que tout a été déjà dit : M. de Sarlo, qui les juge et même les critique avec compétence et impartialité, nous prouve, encore une fois, le contraire.

Sa conclusion est la suivante : La philosophie scientifique a eu pour rôle de mettre en lumière quantité de problèmes dont il était impossible de demander la solution aux procédés des sciences particulières : d'où l'intervention nécessaire des philosophes. C'est de la pénétration de la pensée scientifique par la méthode et les conceptions de la philosophie critique que sont parties les directions les plus vitales de la spéculation actuelle.

Bernard Pérez.

C. Zuccante. — Origini della morale utilitaria dello St. Mill. Hoepli, 1898. — La morale utilitaria dello St. Mill. 1899, Hoepli, Milano.

L'auteur, dans le premier travail, cherche les origines de la morale stuartienne. Il s'agit principalement de Bacon, de Hobbes, de Locke.

Bacon, par sa manière toute spéciale de considérer les choses en

aison de leur utilité, fut un des principaux initiateurs de l'utilitarisme. l s'était surtout préoccupé des recherches de méthode et des sciences physiques. Ce fut Hobbes qui appliqua l'empirisme de Bacon à la morale, et il en donna une théorie presque complète. Locke, par ses travaux de pédagogie et d'éthique, et, d'une manière générale, par ses conceptions sur la nature et l'origine des idées de toute sorte, montra une tendance franchement utilitaire. Les sentimentalistes eux-mêmes, comme Shaftesbury, Hutcheson, sont fidèles à cette tradition en quelque sorte de tempérament national; comme le sensualisme (voir la *Philosophie expérimentale en Italie* de M. Espinas) semble être une des parties les plus caractéristiques du tempérament italien. Leurs héritiers les plus en vue sont Hume, Paley, Bentham, sur lequel l'influence d'Helvétius fut d'ailleurs considérable. En résumé, utilitarisme et associationnisme, voilà les deux étiquettes sous lesquelles il est permis de ranger tout ce qu'il y a eu de notable dans les divers représentants de la philosophie anglaise.

II. Dans la seconde étude, plus volumineuse et plus importante que la première, M. Zuccante analyse en détail la morale de Stuart Mill, en la comparant aux théories d'Aristote, de Bentham, de Spencer et autres. Sa conclusion, vis-à-vis de l'auteur qui le préoccupe évidemment, peut se résumer à peu près comme il suit :

La clef de voûte d'un tel système, dit l'auteur, ne peut être que le *plaisir*. Cependant il n'agit pas seul dans le système de Mill : il collabore naturellement avec l'*association*. Celle-ci fait naître quantité de faits et d'opérations qui paraîtraient n'avoir avec le plaisir qu'un rapport éloigné. Elle est, pour le grand utilitariste anglais, le véritable facteur de la morale.

Il y a cependant là quelque chose d'extérieur et de mécanique; Stuart Mill a essayé de le débarrasser de cet élément, sans peut-être y avoir réussi. Il a cherché à introduire dans le système ce qui manquait chez Bentham, l'*intériorité*. Il n'avait pas vu que l'association est elle-même un processus extérieur mécanique; M. Zuccante ne l'explique pas assez. Somme toute, toujours d'après ce dernier, l'associationnisme n'a plus aujourd'hui l'autorité d'il y a quelques années. Personne ne dirait aujourd'hui, écrit-il, comme Stuart Mill, que la loi d'association est pour la psychologie ce qu'est pour l'astronomie la loi d'attraction universelle.

Pour Stuart Mill, l'esprit n'est pas une substance. Aussi a-t-il oublié dans sa *Morale* (l'a-t-il tant oublié que cela?) la valeur de l'individualité et de la liberté (liberté tout au moins apparente, ajouterions-nous). l ne voit dans l'homme qu'un composé de désirs et d'aversions, de laisirs et de douleurs. Par suite de cette méconnaissance de la valeur l'individu, il a été forcé d'exagérer la valeur de la collectivité. Au oraliste, par lui-même impuissant ou à peu près, vient en aide le gislateur, l'État : c'est de celui-ci, en définitive, comme pour Hobbes Helvétius, et même comme pour Bentham, que l'individu, pour

St. Mill, tient sa vertu, par tout un ensemble d'influences et d'institutions, dont la plus négligeable n'est pas l'éducation. Stuart Mill va jusqu'à prétendre que la sympathie, les tendances altruistes, de toute façon cultivées et développées, acquerront peu à peu l'efficacité d'une religion. Dans cette conception de l'évolution éthique, M. Zuccante voit un nouveau mécanisme, appliqué à l'homme pour l'améliorer et le rendre meilleur. Qu'importe le mot, si la chose avait le pouvoir de le rendre, en effet, meilleur, plus libre, en un mot, plus homme?

BERNARD PÉREZ.

NEL PRIMO CENTENARIO DELLA MORTE DI NICOLA SPEDALIERI (Conferenze, saggi ed articoli commemorativi), 1 vol. in-4° de 114 p. Roma, Fratelli Bocca, 1899.

Le monument commémoratif de la mort de Spedalieri n'ayant pu être érigé à Rome à la date voulue (26 novembre 1895), le Comité a tenu du moins à ce qu'un monument d'un autre genre suivît de près le centenaire du philosophe des *droits de l'homme*; et M. GIUSEPPE CIMBALI, le zélé promoteur de la célébration du centenaire, s'est employé à réunir en un volume une série de conférences, d'essais critiques et d'articles, tous consacrés à la mémoire de Spedalieri. Une proclamation à la jeunesse italienne, rappelant quelle fut l'œuvre de Spedalieri, quels ennemis il rencontra pendant sa vie et après sa mort, et combien a été tardive la justice qui lui était due, ouvre ce volume. — Dans une conférence sur la *pensée de Nicola Spedalieri et le XVIIIe siècle*, M. VADALA PAPALE fait ressortir le caractère révolutionnaire de la thèse de Spedalieri, mais en même temps son caractère scientifique; historien et juriste, Spedalieri combat la thèse de Rousseau sur l'état de nature et l'égalité naturelle des hommes; il insiste sur le côté rationnel de la société; il prélude à Bentham, à Spencer, à Romagnosi. M. VINCENZO LILLA traite de la *réforme religieuse civile de Nicola Spedalieri*; il montre comment Spedalieri vit dans le christianisme l'allié naturel des droits de l'homme, s'élevant avec force contre l'alliance de la religion et du despotisme; il fait voir en lui un rationaliste conséquent, et détruit la légende des deux tendances opposées que l'on croyait trouver chez Spedalieri, impiété et bigotisme. M. NATOLI, dans sa conférence : *Nei parentali di Nicola Spedalieri*; fait ressortir le caractère italien de la doctrine des droits de l'homme et de la souveraineté du peuple, et rattache les théories de Spedalieri à celles de Thomas d'Aquin et de Marsile de Padoue. — Les essais critiques sont signés : FRANCESCO GUARDIONE (*Nicola Spedalieri et les « droits de l'homme »*), GIUSEPPE CIMBALI (*Le premier centenaire de la mort de Nicola Spedalieri*, où l'auteur insiste sur l'audace de ce *théologien* qui osa fonder le droit sur les *lois naturelles* des choses), MARINO-MARTINEZ (*Nicola Spedalieri et Alfred Fouillée*, où l'auteur rapproche,

avec certaines insinuations au moins inutiles, la tentative de Fouillée pour concilier la thèse organiciste et la thèse contractuelle de la tentative analogue de Spedalieri, en donnant la préférence à la logique plus rigoureuse du philosophe italien), FAVITTA (*Deux philosophes : Spedalieri et Mamiani*), ABATE-LONGO (*La souveraineté d'après Spedalieri*), ARBIB (*Un précurseur du XVIII*e *siècle*). — Notons, parmi les articles, celui du *Fanfulla della domenica* : *Spedalieri à la recherche d'une chaire*. — Le volume se termine par une bibliographie des attaques dirigées depuis un siècle contre Spedalieri. Nous y lisons ce jugement, peu mérité il nous semble, sur Romini : « Grand magasin de sagesse, mais esprit des plus mesquins et tout imbu encore d'idées médiévales ».

J. SEGOND.

REVUE DES PÉRIODIQUES ÉTRANGERS

The psychological Review.

(Janv.-nov. 1900).

H. Münsterberg : **Psychological atomism** (*Atomisme psychique*).

Nos sensations de couleur, de goût, musculaires, etc., sont-elles le dernier élément de conscience, simple, ou bien composées d'éléments plus simples encore? Le rôle actuel du psychologue est de rechercher si l'on peut pousser plus loin l'analyse du phénomène mental; en procédant ainsi, il verra que les sensations simples, qui nous paraissent radicalement différenciées, sont en réalité formées toutes d'éléments semblables : le goût et l'odorat ne diffèrent pas plus en leurs éléments que deux sons de hauteurs différentes. Mais ces atomes diffèrent par leur qualité, tandis que les atomes du physicien sont radicalement identiques, sauf par leur place dans l'espace.

F. Verhoeff : **Shadow images on the retina** (*Ombres portées sur la rétine*).

Cette question très ancienne, a été étudiée par Scheiner, Le Cat, Prietsley, Tupper, Le Conte... Si l'on regarde par le trou d'aiguille d'un carton, vertical devant l'œil, et que l'on place sur le rayon visuel, entre l'œil et le carton, une tête d'épingle, après avoir disposé, derrière le carton, une surface blanche bien éclairée on voit à quelque distance, *derrière le carton*, l'image agrandie et renversée de la tête d'épingle. Ou plutôt c'est l'ombre de cette tête, portée sur la rétine. Mais il faut ajouter aux explications précédentes que le renversement de la tête d'épingle dépend de la distance du trou : si l'œil est adapté à la plus proche vision, et que le carton soit placé au delà, l'image apparaît droite; elle disparait quand le carton vient à limite même de l'adaptation. Si, maintenant, l'on prend une feuille de papier blanc, où l'on fasse une petite marque noire, et que l'on s'en serve comme du carton précédemment décrit, on verra la marque barrée d'un trait blanc par l'ombre de la tête d'épingle, si toutefois on peut, à volonté, relâcher son accommodation.

C. Wislser, W. Richardson : **Diffusion of the motor impulse** (*Dissémination de l'influx moteur*).

Moins un mouvement est parfait, adapté, plus il y a d'énergie

inutilement dépensée à tort et à travers. Les auteurs ont essayé d'enregistrer des mouvements du bras pour déterminer cette énergie : ils ont vu ainsi que chaque mouvement d'un muscle retentit sur ses voisins en tout sens, mais surtout retentit sur les muscles habitués à agir avec lui. Les auteurs se proposent de développer et de préciser ces conclusions.

MARG. WASHBURN : **The color changes of the white light after images central and peripheral** (*Changements en couleur des images consécutives, centrales et périphériques*).

Si l'on regarde une surface blanche, comme un champ de neige sous le soleil, pendant une quinzaine de secondes, et que l'on ferme les yeux, on voit, peu après l'image consécutive, une autre image d'un blanc bleu, puis verte, enfin rouge. Ces couleurs changent d'ailleurs selon l'intensité de l'éclairage et la durée de la vision. Il n'y a pas encore d'explication satisfaisante de ce fait.

Si maintenant on examine les images du bord de la rétine, on les voit plus petites que celles des centres, sans les couleurs de celles-ci (pourvu qu'on les évoque dans l'obscurité) et enfin pendant moins longtemps.

M. J. JASTROW signale l'importance du pseudoscope, lorsqu'il s'agit de montrer que l'interprétation des positions dans la troisième dimension peut être retournée quand on change le point de vue des deux rétines; cet instrument complète donc le rôle du stéréoscope.

DISCUSSIONS ET DOCUMENTS, Sur l'article de Stumpf à propos des émotions (H. Gardiner). — Comment les idées générales naissent d'un groupe de perceptions (H. Stanley). — Sur une explication des images consécutives (S.-I. Franz). — Sur l'immortalité de l'âme.

J. DEWEY : **Psychology and Social practice** (*Psychologie et vie sociale*). Examen des rapports de la psychologie et de la pédagogie, et des services que celle-là peut rendre pour l'éducation et le dressage de l'enfant, qui est autre chose qu'un homme en petit.

ASSOCIATION DES PSYCHOLOGUES AMÉRICAINS (VIIIe réunion annuelle) : Une longue discussion, sans conclusions définitives, est consacrée à examiner comment on doit actuellement enseigner la psychologie, étant données les transformations profondes que lui font subir les nouvelles méthodes. — Parmi les communications :

1° Un calculateur prodige, étudié par Lindley et Bryan, qui ont pris ses mesures anthropométriques, mesuré ses capacités sensorielles et motrices, étudié son type de mémoire et d'imagination, sa rapidité de calcul, les conditions de cette rapidité et surtout ses méthodes, très nombreuses et qu'il sait parfaitement expliquer en montrant comment il y est arrivé.

2° Examen des écoliers (Kirkpatrick) : ces recherches ont montré qu'on ne peut conclure des mesures prises qu'après avoir bien saisi comment se fait le développement des facultés, car il arrive parfois

que les éléments inférieurs continuent de se développer alors que les éléments supérieurs sont arrêtés.

3° Les méthodes pour mesurer la fatigue mentale (Bolton). Les cercles esthésiométriques s'élargissent-ils sous l'influence de la fatigue, comme le prétend Griesbach? Et toute fatigue peut-elle avoir son symbole dans la fatigue musculaire? La méthode de Griesbach a paru faillible; quand à l'ergographe, il permet d'apprécier tout à fait la fatigue physique, mais la fatigue intellectuelle lui échappe.

4° Y a-t-il un espace auditif indépendant? (Pierce). Actuellement, dans l'état normal, l'espace auditif est subordonné à l'espace tactile et surtout visuel; mais l'auteur prétend que les localisations intra-craniennes, provenant de sons jumeaux aux deux oreilles, ne peuvent s'expliquer que par un espace auditif spécial.

5° La doctrine kantienne de l'aperception et des catégories) chez Kant, n'est pas aussi simple qu'on le suppose souvent, mais comprend des processus divers.

6° Les éléments de la conscience (M. W. Calkins). Examen des éléments psychiques simples, qu'on ne peut analyser : 1° sensations ou éléments de réalité); 2° attributs (éléments affectifs); 3° actifs (conscience de soi, etc...)

G.-S. Fullerton : **The criterion of sensation** (*Marque de sensation*).

A quoi reconnaissons-nous que nous avons une sensation de réalité? Le psychologue s'en réfère toujours à ce principe que les représentations des choses en lui sont autre chose que les choses elles-mêmes, ce qui suppose ce principe indémontré : nous vivons au milieu d'un monde extérieur.

Notes : A. Lloyd, *Psychologie et physique.*

C. Lloyd Morgan : **On the relation of stimulus to sensation in visual impressions** (*Relations de l'excitation à la sensation dans les impressions visuelles*).

Pour graduer les impressions lumineuses, Kirschmann a employé des disques décrits dans *Amer. Journ. of psychol.* (1897, p. 386). C'est en employant un dispositif analogue que M. Morgan veut : 1° montrer que les impressions visuelles vont sans secousse brusque du blanc au noir en passant par le gris; 2° déterminer le degré d'excitation nécessaire pour donner les diverses sensations allant du noir au blanc, et l'exprimer en courbes graphiques; 3° fixer la relation de l'excitation à la sensation.

En combinant sur le disque les divers degrés de blanc sur fond noir, il obtient une gradation de teintes grises, la photographie du disque en rotation lui donne à peu près l'impression produite sur la rétine; l'examen des sensations complète ces données. On voit ainsi que sur la courbe d'accroissement des sensations, des accroissements égaux de sensation (10-20-30) résultent d'accroissement d'excitation en progression géométrique. Mais la courbe n'est pas la

ême pour le bleu ou le rouge que pour le blanc, la loi de Weber-echner n'est donc, de toutes façons, qu'une approximation.

L. SOLOMONS : **A new explanation of Webers law** (*Une nouvelle xplication de la loi de Weber*).

C'est l'exposé d'une nouvelle théorie du seuil de la sensation, uggérée par ce fait : lorsqu'à une pression *s* on ajoute brusquement ne pression *d*, la pression *ds* est perçue plus forte directement n elle-même, et non par cette comparaison à la précédente, sur aquelle Wundt fonde son explication de la loi de Weber.

Le seuil est si bien variable que deux excitations différentes doivent, pour paraître différentes, varier encore autrement que par rapport à ce seuil. C'est qu'il faut, pour expliquer ces différences, se rappeler la variabilité des processus cérébraux, les fluctuations de l'attention, etc.

Le seuil varie comme le produit de l'excitation et le pourcentage de variabilité de l'excitabilité, etc. Ce qui explique que le seuil ne soit pas fixe, mais encore la variété non seulement de jugements sur lesquels s'appuie la méthode des erreurs moyennes et celles des cas vrais et faux.

M. MEYER : **Elements of psychological theory of melody** (*Éléments d'une théorie psychologique de la mélodie*).

En entendant l'un près de l'autre deux sons différents, nous éprouvons un certain sentiment, indescriptible, mais considéré comme un fait mental élémentaire; c'est ce fait qu'il s'agit d'expliquer. L'opinion commune considère l'échelle diatonique (24, 27, 30, 32...) comme la base de toute musique : ainsi, Rameau après Zarlino et avant Helmholtz. C'est ce qui a empêché jusqu'ici le développement d'une théorie scientifique de la musique, parce qu'on a exclu le nombre 7, dont Poole avait cependant entrevu l'importance.

Ce sont les tons comme 2 : 3 qui forment mélodie, encore est-ce le 2 qui a la préférence. L'échelle musicale complète ne comprend pas autre chose que des puissances de 2, 3, 5 et 7, que l'auteur représente simplement par les chiffres dont elles sont la puissance. En notant ainsi diverses mélodies, il constate que les mélodies sont elles-mêmes décomposables en mélodies partielles, et que les mélodies simples ou complexes, sont de deux espèces; celles où intervient une pure puissance de 2, les autres. Celles-ci n'ont pas de tonique.

De ses recherches et de ses constatations, il conclut que non seulement rien ne justifie l'exclusion du nombre 7, mais encore que de nombreux faits, obligent à l'admettre dans une théorie scientifique de la musique.

A. KIRKPATRICK : **Individual tests of school children** (*Épreuves individuelles dans les écoles*).

L'une de ces épreuves, consistait à faire regarder aux enfants des taches d'encre : ils devaient dire ce qu'ils y voyaient représenté. Les plus jeunes étaient les plus affirmatifs, peut-être parce que le sens critique de leurs sensations et images n'était encore guère développé.

L'auteur discute les résultats et déclare que les véritables tests scolaires sont ceux qui peuvent s'appliquer aussi bien à l'adulte qu'à l'enfant, et à toute la classe à la fois.

Discussions et notes. — Description d'un obturateur pneumatique pour faire passer un objet sous les yeux durant un temps donné (R. Mac Dougall). — Remarques sur la perception du temps par la conscience : le temps subjectif paraît, à l'auteur, représenter la forme primitive de la conscience de soi (H. Stanley).

Mc Keen Cattell : **On relations of time and space in vision** (*Relations du temps et de l'espace dans la vision*).

Étude de la manière dont se comporte l'image des objets quand l'œil se meut et quand les objets se meuvent. Dans ce dernier cas, si les objets à la suite se meuvent si rapidement que l'œil ne puisse les suivre, ils lui paraissent éparpillés et sont vus simultanément; la perception qu'on en a diffère d'ailleurs avec chaque individu, mais plus on répète l'expérience, plus cette perception individuelle s'affirme. Les phénomènes de fusion et de perception de couleur sont d'ailleurs plutôt cérébraux que rétiniens. Enfin ces recherches montrent que nos perceptions ne sont pas des copies d'objets extérieurs, mais des adaptations à nos besoins.

Woodworth et Thorndike : **Jugements of magnitude by comparison wilh a mental Standard** (*Jugements sur les dimensions d'après des repères mentaux*).

Les estimations ont été faites sur des poids et sur des longueurs. Les résultats montrent : 1° que les jugements par ces comparaisons médiates ne concordent pas mieux avec la loi de Weber que les jugements par comparaison immédiate; 2° que dans ces comparaisons médiates (d'après des repères mentaux) quantité d'éléments autres que les dimensions des objets, viennent influencer le jugement.

A. Pierce : **Or new explication for the illusory movements seen by Helmholtz on the Zöllner diagram** (*Nouvelle explication des illusions de mouvement sur le diagramme de Zöllner*), p. 356-376.

Des explications précédentes, celle de Thiéry tombe parce qu'il suffit d'agiter le diagramme devant les yeux pour reproduire l'illusion; celle de Helmholtz est combattue par ce fait, qu'il n'y a pas de changement d'inclinaison des obliques durant l'illusion ; enfin, Judd appuie à tort son explication sur l'influence des angles, car l'illusion persiste lorsqu'en retranchant la verticale, on supprime les angles.

L'explication proposée par M. P... fait intervenir des mouvements d'excitation sur la rétine : la preuve est la correspondance des mouvements réels et des mouvements d'illusion; la façon dont la course de ces mouvements est subordonnée au degré d'inclinaison de barres obliques; l'impression que donnent ces mouvements d'un passage d'excitations visuelles sur la rétine. C'est d'ailleurs le seul moyen d'expliquer dans quelle direction se meuvent les colonnes : dans le sens de leurs obliques.

MARY W. CALKINS : **Elements of conscious complexes** (*Éléments complexes de conscience*), p. 77.

On conçoit la psychologie tantôt comme l'étude des activités et des relations de la conscience, tantôt comme l'étude du contenu de la conscience, sans examiner celle-ci en elle-même. Ces deux points de vue paraissent s'exclure : il n'en est rien ; mais pour s'en rendre compte, il faudrait procéder à un classement méthodique des faits psychiques : l'auteur en propose un.

Notes et discussions. — A propos de la distinction établie entre des images sensitives et motrices M. H. Bawden, dans une discussion très longue et bien documentée, s'efforce de montrer qu'il faut dire, en psychologie, images sensitives, et, en physiologie, images motrices. Mais on ne doit pas mêler les deux points de vue comme on le fait communément dans la classification des aphasies. On parle de moteurs, visuels, auditifs, sans s'apercevoir qu'un visuel, ou un auditif, ne peut pas ne pas être, à un certain moment de son acte mental, un moteur, sans quoi l'image resterait inachevée. Seulement on peut être purement moteur.

G. STRATRON : **A new determination of the minimum visible and its bearing on localisation of the binocular depth** (*Une nouvelle détermination du minimum perceptible et de son influence sur la localisation et la profondeur*), p. 429-435.

On a récemment encore fixé à 50 ou 60″ la distance nécessaire pour percevoir une différence de situation : les expériences de M. S... réduisent cet angle à 7″. Cela suffit pour avoir la vision stéréoscopique. C'est dire que la sensation de relief tient à peu de chose, ou plutôt provient d'éléments complexes. Il semble y avoir interférence d'innombrables intensités différentes de sensations rétiniennes ; et, sans doute, il en est de même pour toute perception d'espace.

K. DUNLOP : **The effect of imperceptible shadows on the jugement of distance** (*Effet d'ombres imperceptibles sur l'appréciation des distances*).

Quelle est l'influence d'une excitation imperceptible ? Par divers procédés consistant à graduer l'ombre sous laquelle est vue une figure de Müller-Lyer, M. D... a constaté que cette figure, même lorsqu'elle n'est pas perçue, agit sur l'appréciation des longueurs et le jugement que nous en portons. Cependant, l'auteur ne se prononce pas définitivement avant plus amples expériences.

R. DODGE : **Visual perception during eye movement** (*Perception visuelle durant les mouvements de l'œil*).

L'auteur veut démontrer, par quelques expériences, que toute perception claire d'un objet, durant que l'œil se meut, est une illusion. C'est pendant le repos de l'œil que se produit l'excitation qui déterminera la perception, mais tandis qu'il se meut, l'œil est probablement anesthésique ; en tout cas, beaucoup moins sensible, car une bande de couleur simple est vue beaucoup moins nette, et plusieurs couleurs

juxtaposées donnent une impression indécise. Il semble donc que les excitations qui ont lieu au passage des divers points de la rétine, soient simplement destinées à préparer l'excitation *efficace* du point qui sera sensibilisé quand l'œil, au repos, fixera.

E. THORNDIKE : **Mental fatigue** (*La fatigue mentale*).

I. C'est une étude de la fatigue mentale chez l'adulte et l'écolier : l'auteur discute chemin faisant les méthodes employées jusqu'à présent et leurs résultats. Ses expériences, faites par calculs mentaux, lui ont montré que la fatigue trouble peu les résultats. Notre mot fatigue désigne d'ailleurs un ensemble d'états mentaux beaucoup plus complexes qu'on ne dit généralement, s'il y a à la fois de la difficulté à réaliser les associations, de l'absence d'inhibition, de la confusion mentale, de la fatigue des yeux, etc. Au point de vue subjectif, ce n'est que de la répugnance à tenter l'effort mental; or, ce sentiment n'est pas du tout la mesure de notre inaptitude à réaliser l'effort mental.

II. Des expériences analogues, reprises dans les écoles, pour savoir si le travail de classe fatigue l'intelligence de l'enfant, lui ont montré qu'il y a peu de différence dans les aptitudes mentales au début et à la fin des classes. En faisant multiplier des nombres, corriger des épreuves d'imprimerie, reproduire de mémoire des séries de chiffres, de lettres, de syllabes, de dessins, compter des ponctuations, etc., on voit qu'il y a peu de différence, et que les résultats se balancent ou à peu près. (Reste à savoir si le travail de classe avait été assez intense pour épuiser ou même fatiguer l'activité mentale des enfants.) L'auteur signale d'ailleurs quelques-unes des erreurs à éviter dans ces expériences : mesurer la volonté au lieu de la capacité mentale, ne pas tenir compte de la facilité plus grande que présente un travail auquel on est habitué, laisser intervenir dans les expériences un élément nouveau qui serve de stimulant mental...

III-IV. En mesurant la fatigue engendrée par la répétition d'un même acte, comme de barrer certaines lettres toutes fois qu'on les rencontre dans une lecture, les résultats ont été à peu près les mêmes. A la fin de ses expériences, l'auteur s'est demandé si l'on avait le droit de mesurer la fatigue mentale par la fatigue physique, comme on l'a fait après Mosso : quelques expériences lui ont fait conclure qu'elles ne dépendent pas l'une de l'autre.

H.-C. WARREN : **Compte rendu du IV[e] Congrès international de Psychologie** (*Rev. philos*. Cf. n° de nov. 1900).

MARY W. CALKINS : **An attempted experiment in psychological Œsthetics** (*Recherches expérimentales sur le sentiment esthétique*).

Pour commencer l'analyse de ce sentiment complexe, l'auteur montre à des enfants deux photographies et une image colorée; on s'attendrait à ce que les plus jeunes préfèrent toujours l'image colorée : en réalité, ils préfèrent souvent des figures en noir, et se décident souvent par d'autres raisons que l'impression que leur causent les couleurs. C'est surtout aux détails que s'attachent les plus jeunes : à

mesure que l'on avance en âge, l'expression de la physionomie prend plus d'importance.

C. Seashore and M. Williams : **An illusion of length** (*Une illusion de longueur*).

En étudiant l'illusion de longueur éprouvée en regardant des carrés déterminés, les auteurs ont constaté que l'une des premières causes de cette illusion est dans le mouvement rapide des yeux parcourant les figures; il y faut joindre le contraste des deux lignes, l'une longue et l'autre courte; les jeunes enfants surtout surestiment la différence des deux lignes, parce que c'est une illusion de jugement, et que ces illusions s'atténuent avec l'expérience; enfin, quand les deux lignes ne sont ni dans le même plan ni dans la même direction, il s'y ajoute un troisième élément que Wundt appelle la tendance à mouvoir les yeux plutôt dans la direction de la plus grande ligne.

Notes et discussions. — Fonctions différentes des cônes et des bâtonnets dans la rétine; les bâtonnets sont les organes de la vision achromatique seule; les couleurs n'agissent que sur les cônes (C.-L. Franklin). — Discussions de l'article de M. Pierce analysé ci-dessus (C.-H. Judd). — Discussion de l'article de M. Stratton sur la perception de l'espace (Werhœff). — Un appareil à réagir (Bergstrom).

Dr J. Philippe.

Nous recevons le nº I (juillet) des *Archives de Psychologie de la Suisse romande*, publiées par nos deux collaborateurs, MM. Th. Flournoy et E. Claparède (Genève. Eggimann). Elles paraitront à des époques indéterminées, formant un volume de 400 pages au moins.

Nous reviendrons sur cette publication dont voici le sommaire : Flournoy. Le cas de Ch. Bonnet : hallucinations visuelles chez un vieillard opéré de la cataracte. — Lemaitre. Deux cas de personnification. — Boubier. Les Jeux de l'enfant pendant la classe. — Claparède. Expériences sur la vitesse de soulèvement des poids. — Fairbanks. Note sur un phénomène de prévision immédiate.

CORRESPONDANCE

LES BASES NATURELLES DE LA GÉOMÉTRIE D'EUCLIDE

Monsieur le Directeur,

M. de Cyon, dans son importante étude sur *les Bases naturelles de la géométrie d'Euclide*[1], se demande si le nombre trois, que nous attribuons aux dimensions de l'espace, est dû uniquement à ce que tel est le nombre de nos paires de canaux semi-circulaires ou s'il a, dans la nature, une raison d'être plus profonde.

Il me semble qu'une remarque due à Delbœuf et qui doit être familière aux lecteurs de la *Revue philosophique*, dans laquelle il l'a publiée, permet d'apporter un argument assez puissant en faveur de la seconde hypothèse.

Le philosophe liégeois a en effet montré que l'impossibilité de superposer nos deux mains et en général deux objets symétriques par rapport à un plan est due simplement au fait que nous ne disposons pas d'une quatrième dimension : celle-ci permettrait le retournement de l'un des deux objets, qui serait alors superposable à l'autre.

Que nous ne puissions pas faire systématiquement ce retournement, cela s'expliquerait par le seul fait de notre privation d'intuition de la quatrième dimension; mais il semble que, dans les mouvements non dirigés par nous, le retournement devrait se produire, absolument comme cela a lieu pour des figures planes agitées sans être astreintes à rester dans un plan fixe. Or, jamais on n'a vu un solide dissymétrique se transformer par le mouvement en son symétrique.

C'est ainsi qu'en chimie on distingue la dissymétrie moléculaire de la dissymétrie cristalline par le fait que la dissolution ne fait point évanouir le pouvoir rotatoire des corps à molécule asymétrique, tandis qu'elle met fin à ce pouvoir lorsqu'il n'est dû qu'à la forme des cristaux. Or, il suffirait que les tétraèdres asymétriques eussent la possibilité de se mouvoir dans un espace à quatre dimensions pour que la solution devînt semblable à celle d'un mélange d'acide tartrique droit et d'acide tartrique gauche.

Veuillez agréer, Monsieur le Directeur, l'expression de mes meilleurs sentiments.

G. Lechalas.

1. Voir le numéro de Juillet de la *Revue*.

Le propriétaire-gérant : Félix ALCAN.

Coulommiers. — Imp. Paul BRODARD.

Coulommiers. — Imp. Paul Brodard.

VINGT-SIXIÈME ANNÉE. N° 10 OCTOBRE 1901



REVUE PHILOSOPHIQUE

DE LA FRANCE ET DE L'ÉTRANGER

PARAISSANT TOUS LES MOIS

DIRIGÉE PAR

TH. RIBOT

SOMMAIRE :

FÉLIX ALCAN, ÉDITEUR
ANCIENNE LIBRAIRIE GERMER BAILLIÈRE ET Cie
108, BOULEVARD SAINT-GERMAIN, 108
PARIS, 6e

1901

10

LA BASE PSYCHOLOGIQUE

DES JUGEMENTS LOGIQUES

INTRODUCTION

1. Il y a un contraste décidé entre la considération logique et la considération psychologique du même raisonnement.

La logique examine les questions suivantes : Quel sera le caractère d'un raisonnement? Comment faudra-t-il en formuler le résultat pour qu'il soit valide et pour qu'il puisse servir de membre du raisonnement continu? Dans la logique on forme tout raisonnement de la manière la plus claire, la plus simple et la plus maniable possible. On voit ainsi le plus facilement la validité du raisonnement et l'application en devient ainsi plus facile. On établit les conceptions combinées dans un jugement, la nature de la combinaison et la manière de faire entrer le jugement comme membre d'une conclusion. Dans l'exposé systématique de la logique on traite généralement chacun de ces points à part en commençant par le plus simple, les éléments isolés, les conceptions.

Celles-ci doivent être bien définies pour que le jugement, combinaison des conceptions, soit clair et net. De même chaque jugement doit être exactement défini pour bien connaître les conclusions qu'on pourra tirer de plusieurs jugements donnés. Cet exposé systématique sera plus exact si la logique forme sa propre notation pour exprimer les conceptions et leurs combinaisons. La logique *aristotélique* a développé une telle notation encore souvent employée dans la théorie syllogistique. Plus tard Leibniz, Boole et Jevons ont élaboré une notation plus conséquente rendant possibles la simplification de la théorie syllogistique et l'expression très exacte des relations réciproques des conceptions, d'où tout un algorithme logique.

La logique revêtit ainsi, sans doute, — fait dont tous les logiciens ne s'aperçoivent pas — une autre forme que celle où se meut le raisonnement réel. Mais il en est ainsi déjà dans la langue ordinaire. En effet, le cours de nos pensées n'est pas en réalité absolument tel que la langue le représente. La structure de la langue amène un

autre arrangement et une autre combinaison des pensées que ceux que présentent celles-ci dans leur évolution. La logique ne fait donc que remplacer la langue plus riche, mais plus vague, de tous les jours par un langage plus serré et plus précis. Tantôt la construction logique et la construction grammaticale s'accordent, tantôt elles diffèrent. Il est donc impossible de transférer, sans plus de façons, sur le raisonnement ce qui est bon pour l'expression de la langue. La proposition grammaticale peut contenir plus d'un jugement logique, autant, peut-être, qu'elle contient de mots : ce n'est qu'au moyen de l'accentuation qu'on découvre quel est, de tous les jugements possibles, celui qu'on prononce dans le cas particulier. Là même où la proposition a la forme la plus simple, on peut douter si le *sujet grammatical*, c'est-à-dire *la personne ou la chose dont on énonce quelque chose dans la proposition*, est aussi le *sujet logique*, c'est-à-dire *la pensée d'où part le raisonnement*, le *terminus a quo* du raisonnement, et naturellement aussi, si le *prédicat grammatical*, c'est-à-dire *ce qui est énoncé de quelqu'un ou de quelque chose dans la proposition*, est aussi le *prédicat logique*, c'est-à-dire *la pensée vers laquelle le raisonnement se meut, le terminus ad quem*. On peut encore douter de la nature de la relation des deux pensées fixée dans la proposition. Aussi la formulation logique est-elle souvent nécessaire pour apporter de la clarté : elle sera particulièrement indispensable à l'examen approfondi de la validité des conceptions et des jugements.

Mais, comme la grammaire, la logique s'éloigne du raisonnement réel. Pas plus que la construction grammaticale, la formation logique ne présente l'image des voies par lesquelles les pensées et leurs combinaisons se trouvent dans la réalité. La formulation logique et le développement psychologique sont deux. La logique examine seulement les conditions de la validité des pensées; mais ces conditions ne sont pas satisfaites de but en blanc : il faudra passer par bien des voies sinueuses avant de pouvoir réaliser sur les différents terrains l'idéal simple et clair de la logique. L'examen des efforts du raisonnement pour atteindre cet idéal offre un intérêt indépendant et qui n'est pas seulement psychologique mais aussi d'importance pour la *théorie de la connaissance*.

2. Il faut, sans doute, que les formes logiques soient possibles psychologiquement : au moins le raisonnement humain doit pouvoir les réaliser *approximativement* d'après sa propre nature; elles ne pourront être que des formulaires convenables pour les résultats auxquels arrive le raisonnement dans des conditions favorables en vertu de ses propres lois. Quand même c'est en grande partie par

des douleurs et par des déceptions que l'homme a découvert comment grouper ses idées pour penser juste, ce n'est pas un hasard que, pour être valable, le penser humain doive s'exprimer en certaines formes déterminées. La base psychologique des formes logiques sera d'un grand intérêt pour la théorie de la connaissance; le caractère seul de cette base pouvant donner la réponse définitive à la question de la nature et des limites de notre connaissance. Si la relation entre les formes logiques et le raisonnement actuel était extérieure et accidentelle, si ces formes étaient tout arbitraires, pouvant être remplacées par d'autres ou établies seulement par des postulats, la conception de l'univers à laquelle l'homme arrive en se servant de ces formes pendant l'élaboration des observations données serait accidentelle et fortuite. Si, au contraire, la conception du monde suppose, dans ses traits essentiels, une élaboration des observations rendue possible seulement par la nature même du raisonnement, la conception de l'univers repose, non pas sur des postulats extorqués extérieurs, mais sur la nature même de l'homme en tant que nous la connaissons. Sur ce point la théorie de la connaissance nous ramènera toujours à la psychologie.

La doctrine fondamentale de la philosophie critique c'est que toutes nos connaissances reposent non seulement sur les données de l'observation, mais aussi sur les formes et les conditions de notre réceptivité et de notre activité! Il s'ensuit qu'un examen psychologique de ces formes et de ces conditions, desquelles fait partie aussi la base du raisonnement, est nécessairement dans l'esprit de la philosophie critique. Cependant, cet examen fut longtemps écarté sous la tendance dogmatique qu'avaient encore le fondateur de cette philosophie et les premières générations de ses disciples. Kant craignait qu'en accentuant la base psychologique de la théorie de la connaissance, on n'en fît une science empirique dont les résultats ne pourraient être que des hypothèses sans nécessité absolue. Aussi écarta-t-il, dans son exposition, cette base le plus possible[1].

Les kantiens même qui, comme Fries[2], voyaient clairement que la théorie de la connaissance nous ramène, en dernier lieu, à une base empirique étaient trop pris dans leur admiration de la systématique du maître pour entreprendre un nouvel examen. Sans doute, en accentuant la base empirique de la théorie de la connais-

1. Comp. mon traité : *Sur la continuité dans l'évolution philosophique de Kant* (Mém. de l'Académie royale des sciences et des lettres de Danemark, 6e série, section des lettres, t. IX, n° 1, p. 29-31. Traduction allemande dans *Archiv für Gesch. der Phil.*, vol. VII). — *Histoire de la philosophie moderne*, II, p. 44 de l'éd. danoise (Trad. allem., II, p. 51).

2. *Histoire de la philosophie moderne*, II, p. 221 (Trad. allem., II, 269.)

sance, on approche le criticisme plus près du positivisme qu'il ne pourrait être suivant Kant lui-même. Mais il est aussi très nécessaire de soumettre à un examen les relations de ces deux écoles philosophiques. D'après l'idée de son fondateur le positivisme voulait ne pas être empirisme. Dans sa conception, l'entendement ne reposait pas seulement sur des influences extérieures mais sur un travail déterminé par la constitution de l'être qui connaît. La théorie de la connaissance du positivisme est biologique [1]. Mais elle n'a pas été complètement élaborée, et dans la théorie de la connaissance qui surtout parlait au nom du positivisme, dans la théorie développée par Stuart Mill dans son *System of Logic* [2], on a essayé d'appliquer l'empirisme avec une conséquence inconnue jusqu'alors. Il y a donc toute raison d'entreprendre un examen qui pourra, en tout cas d'un côté, contribuer à élucider les relations des deux écoles philosophiques. Le jugement logique est une fonction tellement essentielle de notre entendement que l'examen qu'on en pourra faire se prêtera bien à l'élucidation des relations entre le point de vue psychologico-biologique et le point de vue purement logique.

Le commencement d'un tel examen a été fait, il y a longtemps. Toute une série de logiciens modernes, à commencer par Schleiermacher et Trendelenburg font voir une conviction de plus en plus forte de la nécessité d'une élucidation nouvelle des relations entre la conception psychologique et la conception logique du raisonnement. Parmi les derniers travaux sur ce sujet je nommerai ceux de MM. Sigwart, Bosanquet, Kroman, Benno-Erdmann et Jerusalem. Ce qui a attiré l'attention, c'est surtout le jugement logique comme l'élément central de la logique et comme l'élément par lequel la logique renvoie le plus directement à la psychologie.

On trouve, comme Kant, que le penser logique s'exprime avec le plus de clarté dans le procédé du jugement, en soutenant que celui-ci n'opère pas toujours avec des conceptions finies, mais que les conceptions n'arrivent à leur accomplissement entier que par l'opération du jugement même. Aussi fait-on des jugements la base de la logique tout entière, en considérant les conceptions comme les éléments des jugements et les conclusions comme des combinaisons de jugements. — Je renvoie aussi à ma *Logique formelle* (en danois; 3e édition, 1894). J'y ai retenu, sans doute, l'ordre tradi-

1. *Histoire de la philosophie moderne*, II, p. 321-325 (Trad. allem., II, p. 391-396). Non seulement Comte, mais Spencer aussi est partisan d'une théorie de la connaissance biologique : même livre, 436-438 (Trad. allem., II, p. 534-536).
2. *Histoire de la philosophie moderne*, II, p. 369, 375-379 (Trad. allem., II, 453-463.

tionnel de la conception, du jugement et de la conclusion, mais j'ai constaté que la formation de conceptions et la formation de jugements sont en réalité un seul et même procédé, avec cette différence qu'à la formation de conceptions, on appuie sur la conscience des *éléments* du contenu donné tandis qu'à la formation de jugements on appuie sur les *relations de ces éléments*.

Cependant il en reste encore des points qui demandent à être éclaircis. Je pense qu'un examen approfondi psychologique du procédé du jugement pourra amener une définition plus exacte des relations entre le jugement logique et les procédés plus élémentaires de la connaissance et, dans le jugement même, des rapports entre le sujet et le prédicat. Un tel examen approfondi constatera, sans doute, à la fois l'intime connexion réelle entre la logique et la psychologie et la disparité fondamentale entre les points de vue desquels elles regardent le raisonnement.

I

Intuition et Jugement.

3. Vu l'état flottant de la terminologie psychologique, je commencerai par l'indication de l'emploi que, dans la suite, nous ferons de quelques-uns des termes psychologiques les plus importants[1].

Penser (ou raisonner) c'est dans le sens étendu du mot *comparer*. Dans ce sens on pourra appeler « penser » le plus simple discernement tel qu'il se manifeste dans toute sensation. La reconnaissance, même dans sa forme la plus simple, la plus immédiate et la plus spontanée est aussi une espèce de penser. L'association d'idées peut être nommée raisonnement associatif à cause du rôle principal qu'y jouent la reconnaissance et la ressemblance. Par opposition à ces formes assez primitives *le penser* ou *le raisonnement*

1. On trouvera la même terminologie dans ma *Psychologie* (Trad. franç. 1900), voir surtout V et 5, B, 2-11, et dans ma *Logique formelle*, § 1. La remarque suivante servira de contribution à une synonymique : quelques auteurs (Bonnet, William Hamilton, Kroman) étendent autant le jugement que moi j'étends la comparaison (ou le *penser dans un sens étendu*); d'autres (Kant, Benno Erdmann, Jodl) se servent du terme jugement comme je le fais, moi, ou à peu près, restreignant, cependant, le contenu du penser au contenu du jugement, le penser indiquant le penser propre ou réel. Si je trouve opportun de me servir du terme penser dans un sens étendu, c'est en partie que j'y gagne une expression de l'affinité qu'il y a entre tous les procédés de la connaissance des plus bas aux plus élevés, en partie que, dans l'usage commun, le mot de penser prend un sens très étendu. Le sens le plus étendu du mot penser serait celui auquel il serait employé pour indiquer tous les procédés de la conscience en général : c'est l'usage qu'en font Descartes et Spinoza.

proprement dit : *le raisonnement logique* repose sur la direction expresse — volontaire ou involontaire — de l'attention vers les éléments du contenu de la conscience et les relations réciproques de ces éléments. Le contenu même de la conscience s'établit par les formes les plus primitives du raisonnement. Le raisonnement logique c'est la réflexion comparative de procédés de conscience et de résultats de conscience déjà formés : réflexion qui n'importe qu'en rendant clair et net à la conscience tout ce que contiennent ces données. Ces données se corrigent peut-être pendant ce procédé du raisonnement qui écarte ce qui ne s'accorde pas avec ce qui est reconnu valable en unissant, d'une façon plus exacte, les éléments qui se tiennent et formant peut-être des combinaisons toutes nouvelles.

4. Dans un certain sens le raisonnement logique n'est pas productif : il ne fait que *rendre conscientes* des données implicites *de la conscience même*. Les conceptions, les jugements et les conclusions logiques sont de nouvelles formes du contenu de la conscience. Le raisonnement logique fonctionne toujours sur une base réelle, un point de départ historiquement donné. Tout ce qu'il peut faire c'est de tirer de ce point de départ toutes les conséquences possibles; aussi ne produit-il rien de nouveau que la clarté, les conséquences et les rectifications de la validité du contenu, rendues possibles par ces conséquences. Le raisonnement logique nous apprend le contenu *réel* de notre savoir. C'est en tirant des conséquences ignorées de nous jusqu'alors, quoique existant déjà dans le contenu de notre conscience, que nous nous apercevons parfois du fait de savoir plus que nous n'avions cru savoir; d'autre part nous nous apercevons du fait de savoir moins que nous n'avions cru savoir, si nous découvrons des éléments incompatibles ou des combinaisons sans valeur. Le raisonnement logique consiste dans une *transposition du contenu de la conscience en des formes nouvelles* et qui font ressortir, plus clairement que dans les procédés primitifs de la connaissance, l'identité du raisonnement avec lui-même.

Cette identité est la loi fondamentale du raisonnement logique dont elle détermine le caractère formel.

Le raisonnement logique commence en dirigeant l'attention sur les éléments du contenu de la conscience : ce procédé s'appelle *analyse*. L'analyse suppose que *le contenu de la conscience soit composé*, car on ne peut analyser que ce qui est composé. Le contenu composé de la conscience à analyser peut se présenter comme une *totalité* saisissable d'un coup d'œil ou, en tout cas, de très peu de moments, et il peut aussi se présenter comme une *série* dont les membres se suivent indéfiniment. J'appelle *intuition* une totalité

d'éléments de la conscience simultanés, ou ne durant que très peu de moments. Plus la succession domine de manière à faire des éléments non plus les membres d'une totalité mais les membres d'une série, plus l'*association* prend la place de l'intuition. C'est donc par une intuition ou par une association que commence le raisonnement logique; d'un côté, il est limité par les intuitions et les associations données, de l'autre côté, par les conceptions, les jugements et les conclusions tout faits. Nous commencerons par l'examen de ses relations à l'intuition.

Si les logiciens modernes sont portés à considérer le jugement comme le procédé logique central, cette manière de voir a cela de juste que le jugement est, de tous les procédés logiques, celui qui présente l'analogie la plus frappante avec l'intuition, qui est la base même de tout raisonnement logique. Par *jugement* nous entendons ici la forme du raisonnement logique qui établit une combinaison consciente et déterminée entre les éléments de la conscience. Des éléments différents ont déjà été combinés dans l'*intuition*; mais cette combinaison est le résultat de procédés plus élémentaires que ceux du raisonnement logique, de procédés qui ne sont pas directement l'objet de la conscience : l'intuition se formant inconsciemment et spontanément ce ne sont pas les procédés mêmes, mais leur résultat qui se présente à la conscience. L'intuition est la première forme de l'équilibre et de l'harmonie de la conscience; elle est la première disposition des éléments nouveaux de la conscience. Pour combiner, dans un jugement, des éléments, combinés dans une totalité d'intuition, il faudra d'abord dissoudre la totalité : il faudra faire une analyse. La combinaison *consciente* et *déterminée* suppose la rupture de l'équilibre provisoire de l'intuition. Cette rupture se fait si un élément de la totalité — soit à cause d'influences extérieures nouvelles, soit à cause d'un changement de l'état intérieur — s'accuse ou se sépare de manière à produire le changement plus ou moins considérable de sa relation aux autres éléments. Il faudra chercher une nouvelle disposition, un nouvel état d'équilibre au lieu de celui qui vient de se rompre, et cet équilibre ne se trouve souvent que par l'établissement conscient et déterminé du contenu; c'est-à-dire par un jugement. En tant que le jugement indique la cessation de la totalité et de l'équilibre de l'intuition, il est un signe d'imperfection [1], d'autant plus qu'il n'est pas sûr de ne rien omettre

1. Gœthe (*Aus meinem Leben XI*; Fin) relève la grande importance de l'effet de la totalité de l'intuition (*das grosse Schauen*). « Die stille Fruchtbarkeit solcher Eindrücke, die man geniessend, *ohne zersplittern des Urtheil* in sich aufnimmt, ist unschätzbar. Die Jugend ist dieses höchsten Glücks fähig, wenn sie nicht kri-

des données de l'intuition. Mais il peut être nécessaire de passer par le purgatoire qui sépare l'intuition du jugement final.

Pour examiner le passage de l'intuition au jugement, il faudra d'abord examiner l'intuition dans ses formes différentes et après son accomplissement. — Il faut distinguer entre trois formes principales d'intuition : l'intuition de sensation, l'intuition de perception, l'intuition de mémoire et d'imagination.

5. *L'intuition de sensation* résulte de la combinaison des sensations. Bien entendu, les sensations ne se forment pas d'abord pour être ensuite fondues dans une totalité; la sensation isolée n'existe, au contraire, que comme membre d'une intuition de sensation; le degré de son indépendance repose sur l'action réciproque des conditions de sa naissance et des conditions de la naissance des autres membres [1]. C'est encore cette action réciproque qui détermine si l'intuition de sensation manifeste un caractère de phénomène isolé ou non. Elle détermine aussi la qualité et la nuance de l'intuition. Aucune des expressions psychologiques ordinaires, formées pour désigner des procédés plus développés et plus conscients, ne pourra servir de dénomination adéquate de l'action réciproque en question et dont les recherches modernes du procédé de la sensation nous autorisent à supposer l'existence. Cependant, il y a une analogie évidente entre la sensation et *le procédé de discernement ou de distinction* qui fait une partie essentielle du raisonnement proprement dit. L'élément singulier de l'intuition de sensation ne se formera pas dans sa particularité sans un certain contraste entre les différentes impressions sensitives par rapport à leur force, leur nature et la rapidité de leur succession (Comp. ma *Psychologie* V, C). C'est de cette relation des impressions sensitives que dépend aussi, relativement au temps et à l'espace, l'ordre réciproque des éléments singuliers de la sensation (Comp. ma *Psychologie* V, C). Nous rencontrons ici des opérations qui se produisent tout près du seuil de la conscience ou même au-dessous de son domaine : ce n'en est que le résultat qui apparaît dans la conscience. Pour se former, l'intuition de sensation nécessite non seulement le discernement mais aussi la *synthèse* : l'élément singulier, quoique déterminé

tisch sein will, sondern das Vortreffliche und Gute, ohne Untersuchung und Sonderung, auf sich wirken lasst. » Dans son voyage en Italie Gœthe s'exprime avec encore plus de force : « Ich halte die Augen nur immer offen... *Urtheilen möchte ich gar nicht, wenn es nur möglich wäre.* » — Shakespeare. *Much ado about nothing*, acte II, sc. 1 : « Silence is the perfectest herald of joy : I were but little happy, if I could say how much ».

1. Comp. la loi des relations des sensations, telle que je l'ai formulée dans a *Psychologie* (Trad. franç., p. 145-146).

par sa relation aux autres éléments, appartient aussi bien qu'eux à la totalité de la conscience, et ceci explique que cet élément est déterminé par ses rapports avec les autres éléments.

En étudiant *la relation entre le procédé de discernement et le procédé synthétique* dans la formation de l'intuition de sensation, nous trouvons que l'équilibre rompu par la production d'une nouvelle impression se rétablit du moment où la sensation qui correspond à cette impression, se range comme membre de tout l'état d'esprit. L'intuition de sensation est une opération d'accommodation : c'est la forme la plus élémentaire du maintien de la conscience vis-à-vis des changements et des différences qui s'y produisent et qui tendent à dissoudre la conscience. C'est par le besoin de la conservation de soi que la conscience veut toujours repousser au plan du reste de son contenu un élément nouveau ou trop saillant. Les phénomènes qui sont du ressort de la loi Weber, de la loi des contrastes, des lois du développement des représentations du temps et de l'espace, témoignent tous de la conservation du soi de la conscience au moyen de la formation d'intuitions où les éléments singuliers sont rangés selon la relation réciproque des conditions dont ils sont le résultat.

L'intuition est due à une synthèse et non pas toujours à une *fusion*. Il n'y aura de fusion que si les conditions dans lesquelles les impressions ont lieu ne permettent pas aux sensations de se produire isolément, mais produisent une résultante des différentes dispositions de sensations. La fusion est la forme la plus simple de la corrélation psychologique d'un grand nombre d'impressions.

Au domaine de l'audition, cette fusion se fait voir dans le timbre, déterminé par la relation entre le son fondamental et les sons secondaires; au domaine de la vue, elle se manifeste dans la sensation visuelle, déterminée par l'influence chromatique et l'influence achromatique de la lumière. Les impressions sensitives de modalité différente peuvent aussi coopérer de manière à produire une sensation au moins préalablement simple. Mais quoique la fusion soit la forme la plus simple de la synthèse des éléments de la conscience, forme si simple qu'en réalité on ne peut ici parler proprement « d'éléments », on aurait tort de voir dans cette fusion « la forme primitive et normale du contenu de la conscience », forme, que l'on quitte seulement quand l'analyse aura conduit à une « conception[1] » se manifestant dans un jugement. Le contenu *tout entier* de la con-

1. C'est la théorie qu'admet Einar Buch. *De la fusion des sensations, particulièrement des sensations causées par le son* (en danois), Copenhague, 1898, p. 60 s. (comp. p. 31-35). (Trad. allem. dans les *Philosophische Studien* de

science n'est probablement jamais fusionné. La lumière et l'obscurité, la différence des couleurs, les différences du temps et de l'espace peuvent être conçues simultanément ou se succédant immédiatement sans qu'on ait besoin d'analyse particulière. La vie consciente la plus élémentaire qu'on puisse s'imaginer serait la conscience de changement (du monde qui nous entoure ou de l'organisme), c'est-à-dire plutôt un discernement qu'une fusion d'impressions. Un tel discernement est d'une importance pratique plus grande qu'une fusion. Il y a peut-être des fusions dès le commencement de la vie consciente, mais il s'agit de savoir si jamais tout le contenu de la conscience est fusionné. Ce qui est fusionné apparaît comme unité, comme sensation isolée; le contenu de la conscience n'a guère jamais consisté d'une telle sensation unique, causée par une fusion. De différentes fusions ont formé une totalité, une intuition de sensation.

L'intuition présente à la fois de la différence et de l'unité. L'intuition est le plus claire quand, après être conçues séparément, les différences sont données simultanément et peuvent être embrassées d'un seul coup d'œil. La forme la plus claire d'une telle intuition simultanée est l'intuition de l'espace; aussi avons-nous une tendance à la faire servir de base partout sans toujours nous apercevoir que cela nous mène à symboliser. La conception du temps est généralement symbolisée de cette manière, ce qui la fait tellement gagner en clarté que ce n'est qu'après la symbolisation qu'elle mérite vraiment le nom d'intuition du temps. L'appréhension immédiate de la succession peut, cependant, mériter le nom d'intuition. Ainsi l'appréhension de la rudesse, l'appréhension du mouvement et l'appréhension de la mélodie sont tellement spontanées qu'il nous arrive facilement de ne pas voir à quel degré nous avons recours ici à la mémoire, et que généralement nous appelons sensations de telles appréhensions.

L'analogie entre les procédés perceptibles à la formation de l'intuition de sensation et le raisonnement logique est assez frappante pour qu'en examinant ceux-là beaucoup de savants aient déjà parlé de « conclusion » ou de « jugement ». Helmholtz appelait l'effet de contraste et la formation de la représentation du temps jugements inconscients; aujourd'hui c'est surtout le procédé du jugement qu'on retrouve dans de tels phénomènes simples. Jusqu'à un certain degré l'étendue qu'on donne à un mot est arbitraire; mais il

Wundt, t. XV.) On trouve une théorie semblable chez Muirhead (*The place of the concept in logical doctrine*, Mind, 1896, p. 513-521) qui se figure la vie consciente commençant par « an undifferentiated Continuum ».

est impropre et dangereux de se servir d'un langage qui mènerait à concevoir des procédés élémentaires comme s'ils étaient des procédés compliqués; cela nous porte à y voir trop et à accepter une sorte de théorie de préformation. Il y a une différence prononcée entre les conditions qui président à la formation d'une intuition et celles qui ont pour résultat un jugement. En faisant naître l'intuition par un jugement l'on efface cette différence. L'intuition et le jugement sont deux manières différentes du maintien de l'unité de la vie consciente; il faut les concevoir dans leur différence aussi bien que dans leur analogie. La continuité de la vie consciente n'en exclut pas l'apparition sous des formes différentes aux degrés et aux conditions différentes.

6. Dès que la vie consciente a dépassé les degrés les plus élémentaires, il n'y a guère plus d'intuition de sensation toute pure; il y a, plus ou moins, l'intervention des reproductions, et dans l'intuition successive (par exemple les appréhensions de mouvement et de mélodie) cette intervention est toujours indispensable. La reproduction est d'une influence décisive dans l'*intuition de perception*, où il y a une reconnaissance immédiate. L'image formée dans cette intuition présente des propriétés que l'intervention de la mémoire seule explique. Dans les cas les plus simples de reconnaissance cette influence apparait dans *la qualité de déjà vu* avec laquelle des sensations répétées se présentent [1].

La reconnaissance ne suppose pas indispensablement la répétition de toutes les sensations qui nous font connaître un objet; le plus souvent nous reconnaissons un objet à une seule qualité en suppléant involontairement le reste; c'est ce qui nous fait reconnaître une personne à son vêtement ou à sa tenue. Cette perception partielle a de l'affinité avec la reconnaissance indirecte qui se produit du moment où une sensation précédente réveille l'attente de quelque chose qui, en effet, apparaît après. — Complète ou partielle, la reconnaissance peut être fausse en donnant lieu à une illusion des sens; dans ce cas le procédé synthétique qui fait naître l'intuition se manifeste d'une manière frappante. Dans une promenade, je voyais clairement le flanc d'une vache, couchée sur l'herbe d'une prairie séparée du chemin par un champ de blé; l'image de la bête était aussi immédiate et sûre que celle du blé devant elle; mais à

1. Comp. mes *Recherches psychologiques* (Mém. de l'Acad. royale des sciences et des lettres de Danemark, 6e série, sect. des lettres, t. III, n. 1, p. 9). (Trad. allem. dans le *Vierteljahrsschrift für wissenchaftliche Philosophie*, XIII-XIV.) Sur les différentes espèces de la reconnaissance, *ibid.*, p. 35 s. et ma *Psychologie* (Trad. franç., p. 159-163).

un coude du chemin, je découvris que ce que j'avais pris pour une vache, était en réalité une grande pierre grise à la surface bombée. Dans un tel cas la relation entre la sensation et la reproduction est la plus immédiate et la plus étroite possible, quoiqu'elle n'existe plus dès qu'on découvre la méprise. Le chien qui court au-devant d'un homme qui s'approche « croyant » voir son maître, n'a pas, sans doute, l'image visuelle de la personne qui s'approche et l'image de son maître, produite par la mémoire, comme deux éléments indépendants dans sa conscience; il voit immédiatement son maître dans la personne approchante. Gassendi[1], un des premiers auteurs qui examine d'une façon précise la relation entre l'intuition et le jugement, fait, à propos de ce dernier exemple, la remarque que chez le chien, concevant la personne approchante comme son maître (imaginatur dominum herum), les deux éléments sont conjoints, associés ou formant une unité (concrete, unitim et tanquam quid unum).

Il y a aussi dans l'intuition de perception des procédés pour lesquels nous ne trouvons pas de dénominations tout à fait heureuses dans la langue psychologique. L'influence réciproque immédiate des impressions momentanées et des dispositions, causées par des impressions antérieures, peut faire penser à des procédés comme le jugement et la conclusion et, comme l'intuition de sensation, elle a souvent été désignée par ces noms. Mais il importe ici, comme ailleurs, de retenir le caractère des procédés simples malgré l'analogie avec les procédés psychiques supérieurs. Comme dans l'intuition de sensation, nous avons dans l'intuition de perception un résultat donné dans la conscience, mais ce n'est que par la conclusion que nous arrivons à connaître le procédé qui a amené ce résultat. Aussi avons-nous souvent de la difficulté à nous expliquer pourquoi nous reconnaissons telle chose et non pas telle autre chose. Outre des expériences antérieures il y a ici l'intervention des éléments de sentiment : une attention involontaire se dégage, peut-être même avant le commencement de la sensation, et un choix au sens le plus primitif du mot a lieu : telle perception est produite de préférence à telle autre.

L'intuition de perception se distingue de l'intuition de sensation par le fait qu'on y rencontre non seulement un discernement, mais aussi une identification, ou une conception de ressemblance : le nouveau est identifié avec l'expérience antérieure avec laquelle il a le plus de ressemblance. On voit ici une forme supérieure de l'instinct

1. *Physica* (Gassendi. *Opera. Lugd.*, 1658, vol. II), p. 411.

de conservation qui est perceptible à travers toute la vie consciente. Dans la « fusion » la différence des éléments ne se manifeste point. Là où la différence ne peut être supprimée par une fusion, il se produit une intuition de sensation dans laquelle les différents éléments ont chacun sa place et se présentent avec leur indépendance, leur qualité, leur place dans le temps ou dans l'espace. La synthèse qui dans la « fusion » effaçait les différences, les font valoir ici sans rompre l'unité et la continuité de la conscience. C'est seulement alors qu'en réalité se produisent des éléments de conscience différents. *La synthèse* est la catégorie la plus fondamentale de la théorie de la connaissance étant la base de tous les procédés à partir de la pure fusion. Nous rencontrons dans l'intuition de sensation, comme nous l'avons vu à l'art. 5, la seconde catégorie de la théorie de la connaissance : *la conception de la différence*. Tout le contenu de la conscience n'étant probablement jamais réuni par fusion sans qu'une différence se fasse valoir, celle-ci n'est guère — nous l'avons vu — postérieure à la fusion. Une existence qui n'admettrait pas de différences n'existerait pas pour nous, nous n'en aurions pas d'appréhension. Celle-ci demande la rupture de la continuité. L'unité de la conscience doit être menacée. De la part de la conscience ou, si l'on préfère, de la part du cerveau, il y aura une réaction immédiate contre cette rupture. L'intuition de sensation est le résultat d'une telle réaction. Par cette intuition, le nouveau peut entrer comme élément du contenu de la conscience en conservant la différence de degré, de qualité, de temps, de lieu. Dans l'intuition de perception l'unité et la continuité de la conscience se font sentir d'une façon plus effective le nouveau s'identifiant avec le contenu antérieur, opération, qui est, en réalité, une sorte de fusion d'éléments plus ou moins identiques dans leur qualité. Quand cette sorte de fusion se produit, nous disons *connaître* ou *comprendre* quelque chose : *la notion de l'identité* est la troisième catégorie de la théorie de la connaissance. Tandis que dans la synthèse et dans le discernement, qui ont pour résultat une intuition de sensation, c'est surtout l'unité de forme de la conscience qui se manifeste, c'est, dans l'intuition de perception, l'unité réelle le contenu de l'expérience antérieure de la conscience déterminant la chose qui sera connue ou comprise.

7. *L'intuition de mémoire et d'imagination* se distingue des intuitions dont jusqu'ici nous nous sommes occupés par la plus grande clarté avec laquelle les procédés donnant naissance aux intuitions se font voir dans la conscience. Les images de mémoire et d'imagination se forment au moyen d'association. En dernier lieu, c'est toujours une sensation qui met en mouvement le procédé qui aboutit à

l'intuition de mémoire et d'imagination. Cependant l'indépendance de cette intuition vis-à-vis des sensations momentanément données est plus grande que celle des intuitions de sensation et de perception. Celles-ci étaient plus directement entremêlées avec le contenu de la sensation, lequel les déterminait. Il y a dès maintenant comme deux mondes où la conscience peut vivre. Le monde de la mémoire et de l'imagination demande, sans doute, toujours de la matière et des motifs à l'intuition de sensation et à la perception, mais il peut arriver à une grande indépendance du monde que celles-ci nous font connaître.

En bien des cas on peut clairement indiquer le procédé d'association par lequel l'intuition de mémoire et d'imagination se forme. Mais ce procédé peut aussi se produire avec une telle vitesse que l'image de quelque chose de très éloigné de l'actualité en temps, en lieu et en contenu, peut se présenter à la conscience d'un seul coup. En effet, comme dans l'intuition de sensation, le procédé qui prépare cette intuition peut se passer inconsciemment; on trouve des exemples de ce fait non seulement dans l'imagination géniale où « la nature agit comme art[1] », mais encore dans la vie consciente ordinaire. Dans de tels cas ce n'est que par la conclusion, c'est-à-dire par des détours qu'on peut se faire une idée des causes en jeu.

Ce qui rend la chose encore plus compliquée c'est que des motifs de sentiment interviennent avec plus de force dans l'intuition de mémoire et d'imagination. La conscience y étant plus indépendante vis-à-vis des données, son propre état intérieur aura plus d'influence sur le contenu de l'image et sur son arrangement. On pouvait déjà parler d'un choix (élémentaire) dans l'intuition de sensation et celle de perception, mais plus le rôle est grand des conditions intérieures de la naissance de l'intuition, plus l'influence de ce choix involontaire sera importante.

8. Nous disons que dans l'intuition de différents éléments sont

1. Après que Kant eût défini le génie la disposition originelle par laquelle la nature donne des règles à l'art (*Kritik der Urtheilskraft*, § 46), Schelling appuyait sur l'importance de la coopération du conscient et de l'inconscient dans la production de l'art (*System des transscendentalen Idealismus*, VI, § 3). Mais Schiller trouvait qu'il n'appuyait pas assez sur le rôle de l'inconscient. « Le poète, dit-il dans une lettre à Gœthe (le 27 mars 1801), commence par l'inconscient. Il peut même s'estimer heureux si, par la conscience la plus nette de ses opérations, il arrive à retrouver dans l'œuvre achevée la première idée fondamentale. Sans une telle idée fondamentale obscure, mais puissante, qui précède à toute la technique aucune œuvre poétique ne peut se produire. » Gœthe lui répond (le 6 avril 1801) que non seulement il est de l'avis de Schiller, mais il ira plus loin encore : « Je crois que tout ce que fait le génie en tant que génie, est inconscient ».

réunis en une totalité. Il faut pourtant remarquer qu'on ne peut pas supposer, sans plus de façons, la préexistence des éléments dans la forme qu'ils prennent dans l'intuition et sous laquelle ils seront peut-être relevés plus tard par l'analyse. La manière dont l'intuition se produit, agit sur le caractère que manifestent, dans la totalité d'intuition, les éléments, c'est-à-dire les traits isolés perceptibles : nous ne sommes pas autorisés à prêter aux éléments ce caractère, abstraction faite de leur position dans la totalité d'intuition. De plus nous ne connaissons pas d'élément de conscience qui ne se présente dans une certaine relation, uni et joint à d'autres éléments.

Nous rencontrons ici une antinomie, intimement liée à la nature entière de la conscience et qu'on ne s'explique pas plus que l'origine de la conscience. Le trait le plus caractéristique de la vie consciente c'est l'action synthétique. Mais la synthèse suppose quelque chose qui se laisse synthétiser. Que peut-être ce quelque chose? Dans la vie consciente nous ne trouvons rien qui ne soit déjà, d'une certaine façon, composé ou synthétisé. Nous tournons ici, à ce qu'il paraît, dans un cercle : signe que nous sommes devant une des limites de notre compréhension. Kant qui établit lui-même si clairement la conception de la synthèse, trancha le nœud insoluble par sa distinction entre la matière et la forme de la connaissance et par la supposition d'une matière absolue de la conscience : les sensations données. Ce n'était pas là une solution, et cependant plusieurs auteurs modernes l'ont suivi sur ce point. Il est plus juste de voir dans cette antinomie la vérification de la caractéristique de la conscience comme synthèse. La difficulté de comprendre l'origine de la conscience, c'est que celle-ci ne peut s'expliquer comme produit d'éléments existant d'avance. Chacun des éléments qui font partie du contenu de la conscience nous présente le même problème que la conscience tout entière. C'est le signe de la justesse de la caractéristique qu'elle porte juste sur le point où se trouve le problème principal dont la solution est indispensable à l'entendement de ce qu'on cherche à caractériser.

9. Il y a une relation très étroite entre l'intuition et les jugements fondés sur elle. C'est ce qu'on exprime parfois en disant qu'il y a dans l'intuition un ou plusieurs jugements, ou bien que l'intuition est un jugement potentiel. Ainsi Gassendi, en parlant du chien qui court au-devant d'une personne « croyant » que c'est son maître, dit : « Nous autres qui distinguons entre le sujet et le prédicat comme entre deux choses différentes, nous prononçons un « est » mais cela n'est que potentiellement (virtute) présent chez le chien qui conçoit le sujet (la personne approchante) et le prédicat (le maître) comme

un : son image de la personne comme identique à son maître équivaut à la déclaration que la personne approchante est son maître (perinde est illi imaginari hominem herum ac enunciare hominem esse herum). » Des logiciens modernes [1] parlent aussi de tels jugements potentiels ou virtuels.

Mais le passage de l'intuition au jugement peut être long et difficile, et il n'est pas sûr que les jugements potentiels se réalisent jamais. Un jugement peut être logiquement possible sans l'être psychologiquement. La possibilité logique est donnée si l'intuition contient des éléments différents dont les relations réciproques se laissent déterminer par analyse; mais c'est justement cette analyse qui n'est pas toujours psychologiquement possible dans telles circonstances données, chez tel individu déterminé, dans tel état déterminé. On ne sort de l'intuition que si des motifs suffisants amènent la rupture de l'état d'équilibre de la conscience, exprimé dans l'intuition. Ici, comme à la première apparence de l'intuition (v. art. 5) une rupture de la continuité est nécessaire pour que le travail psychique se mette en marche.

Il est vrai que pour être valide le jugement doit *répondre* ou *s'accorder* à l'intuition qui en fait la base. Cependant, ici pas plus que pour l'accord entre les choses en soi et les sensations, la correspondance ou l'accord n'indique pas nécessairement une identité absolue. La formation d'un jugement indique le passage à une autre forme de la synthèse psychique. L'analyse doit « faire clairement conscient » ce qui est contenu dans l'intuition; mais comment décider si, sorti des rapports anciens, ce qu'on extrait et isole en portant son attention sur les éléments séparés du contenu de l'intuition ne subit pas de transformation en espèce et en degré? Peut-être n'y a-t-il pas même une relation d'équivalence, encore moins d'identité entre les éléments tels qu'ils sont avant et tels qu'ils sont après l'analyse. On se laisse souvent ici entraîner par l'analogie non fondée entre des éléments psychiques et des atomes matériels. Un atome matériel reste le même avant et après la combinaison avec d'autres atomes; mais nous ne sommes pas autorisés à établir une telle hypothèse pour ce que dans la psychologie nous appelons éléments et qui ne signifie que de différents côtés ou qualités des états d'âme [2]. La validité du jugement ne dépend pas de la manière dont

1. Comp. Lipps. *Grundzüge der Logik*; Hamburg und Leipzig, 1893, art. 44, 341, 360. — Jerusalem. *Die Urtheilsfunktion*; Wien und Leipzig, 1895, p. 83, 111 ss.

2. J'ai mentionné la question indiquée dans ma *Psychologie* (Trad. franç., p. 20, 84, 185, 462). Dans mon *Éthique* (XXXII, 2) j'ai démontré l'importance de cette question pour le problème religieux. La question a été touchée aussi par

on résout ce problème ; elle suppose que de la relation du sujet et du prédicat, établie par le jugement, on puisse tirer des conséquences à l'intuition où se manifeste le contenu de la conscience, exprimé par le sujet et le prédicat. Mais ce qui se passe entre l'intuition et le jugement peut avoir une influence assez grande pour mettre dans une opposition psychologique prononcée l'une à l'autre ces deux formes de l'équilibre de la conscience, fait dont il importe de bien se rendre compte.

10. Il y a un grand nombre de formes transitoires entre l'intuition, l'analyse et le jugement. Sans amener d'analyse, les différents éléments de l'intuition peuvent changer d'ordre et de groupe dans leurs rapports mutuels. Partie à cause de différences dans les influences extérieures, partie à cause de différences dans l'état intérieur (surtout associations d'idées et changements du sentiment ou de l'attention), des éléments singuliers seront *relevés* vis-à-vis d'autres éléments. Ce relèvement n'implique pas indispensablement la rupture de l'unité de l'intuition. Les éléments relevés ne se dégagent pas nécessairement comme dans l'analyse. L'intuition pourra se retenir, seulement elle s'oriente dans un certain sens, elle change d'élévation ou, pour nous servir d'une autre figure ; de centre de gravité. Chez les êtres organiques inférieurs qui ne possèdent pas encore des membres bien déterminés, il peut se produire dans certains sens des jets ou des pousses de la masse organique : de même l'intuition *s'articulera fonctionnellement* avant que l'articulation de structure se fasse par l'analyse et par le jugement. L'articulation fonctionnelle est une forme d'accommodement comme l'intuition en général. Une nouvelle différence ou un nouveau contraste se manifeste ; mais la conscience est encore capable de le faire valoir sans appliquer la méthode plus radicale qui mène au jugement par l'analyse. Tout le monde connaît par l'expérience de tous les jours des exemples d'une telle intuition articulante. Une intuition prendra de nouvelles formes par des déplacements successifs sans l'application de la réflexion, comme les figures d'un kaléidoscope se transforment sans qu'on sépare complètement les morceaux de verre. Sous l'impression des sensations secondaires qui changent ou de l'attention qui varie, on voit l'image connue sous le nom de « l'escalier de Schrœder » tantôt comme un escalier, tantôt comme un pan de mur saillant. Si du haut d'un pont nous regardons l'eau qui coule

Francis Bradley, *Appearance and Reality*, London, 1893, chap. xv (p. 166-169), par Jerusalem, *Die Urtheilsfunktion*, p. 259, et par Einar Buch, *De la fusion des sensations*, p. 5, 13 s., 49 s.

dessous, nous avons d'abord l'impression d'être en repos nous-mêmes en voyant l'eau en mouvement; mais après avoir longtemps regardé fixement en bas, le pont et son entourage semblent se mouvoir (dans le sens contraire du mouvement de l'eau de tout à l'heure) : c'est l'eau qui semble reposer[1]. L'intuition de perception et de mémoire d'une personne sera peut-être d'abord surtout visuelle pour se faire de plus en plus auditive, si la voix de la personne fait sur nous une impression particulière. L'image de Hamlet produite dans mon imagination change involontairement sa vie et sa forme chaque fois que je reviens à la lecture de la tragédie de Shakespeare; quand même aucun nouveau trait n'est ajouté, certains traits s'accuseront plus vivement et dans une relation un peu changée de celle où je les avais vus jusqu'alors. De tels déplacements se produisent sans cesse dans toutes nos idées, mais ce n'est que lorsqu'ils causent de nouveaux jugements que nous leur attribuons une importance *fondamentale*. Ce ne sont pas tous les « jugements potentiels » qui se laissent effectivement transformer en jugements réels. Dans leur manière de voir, les intuitions changent souvent insensiblement de points de vue sans que tout d'abord le changement entre positivement dans la conscience. Ce ne sera peut-être que beaucoup plus tard, que, faisant des rapprochements et des comparaisons l'attention se dirigera vers les idées qui ont dominé dans la conscience aux différentes époques, et qu'elle démontrera par des jugements formels le changement qui a lieu.

De grandes différences individuelles se manifestent à cet égard : les uns maintiennent longtemps et opiniâtrément, malgré les déplacements involontaires, les idées une fois formées; les autres profitent relativement vite des changements survenus pour former des jugements. Chez les animaux la faculté de se contenter de l'articulation fonctionnelle l'emporte, sans doute, sur la faculté de l'analyse et du jugement — si, après tout, ils possèdent cette dernière faculté. Le chien qui chez Gassendi court au-devant d'un homme qu'il « croit » son maître, changera sans cesse, en courant, son intuition de perception à mesure que les traits de l'homme qui approche seront de plus en plus distincts. Si l'image de celui qui arrive finit par montrer des traits tout autres que ceux du maître, une déception se produira, un sentiment de déplaisir, déterminé par le contraste. Il est impossible d'avoir une opinion fondée de la force avec laquelle l'image de mémoire du maître se manifeste chez le chien à côté de

1. J'ai pris ce dernier exemple chez Ernst Mach, *Beiträge zur Analyse der Empfindungen*, Jena, 1886, p. 65 s., où il est éclairci par une expérience très ingénieuse.

l'image sensitive de l'étranger. Si, au contraire, celui qui approchait était en réalité le maître du chien, son image aurait remplacé, sans plus de façons, par une série de déplacements, les images précédentes plus indistinctes. Ce sera pourtant un point de repère que le moment où l'animal approche assez du maître pour qu'une plénitude d'impressions sensitives suppléent à la maigre perception partielle qui précédait.

Plusieurs auteurs considèrent le phénomène dont nous venons de parler : *l'intuition d'articulation* comme une espèce de jugement. Mais ils sont forcés de reconnaître que c'est un jugement d'une autre espèce que les jugements proprement dits qui reposent sur l'analyse. Aussi Gassendi en attribuant au chien nommé la faculté de juger, ajoute-t-il : « Un jugement affirmatif n'est après tout, que la conception d'un objet avec un complément ou une qualité (Judicium affirmativum videtur nihil esse aliud, quam apprehensio alicujus rei cum adjuncto qualitateve aliqua). »

Dans sa description il appuie surtout, nous l'avons vu, sur le fait que le chien voit immédiatement son maître dans la personne approchante, et si l'auteur dit que cette manière de voir ou cette représentation est à peu près un jugement (enunciare, hominem esse herum), il ajoute — nous l'avons vu aussi — que la copule est contenue non pas expressément (diserte), mais tacitement ou potentiellement (tacite sive virtute) dans cet acte de conscience. Certains auteurs modernes se prononcent d'une manière pareille. M. Lloyd Morgan distingue entre les jugements perceptifs et les jugements (et les conclusions) conceptifs. Ce qu'il appelle jugement perceptif (*perceptual judgment*), n'est proprement dit que l'intuition d'articulation : il consiste de la prédominance d'un trait singulier dans une image déjà formée. Un jugement conceptif, au contraire, demande le discernement des éléments. Ce n'est que le jugement conceptif qui est un jugement proprement dit; lui seul rend clairement à la conscience la manière dont les éléments sont combinées. M. Ribot donne le nom de « logique des images » à presque la même chose que M. Morgan appelle jugement perceptif [1]. L'expression de M. Ribot est plus heureuse, le procédé intuitif étant le procédé principal des phénomènes dont il s'agit et qui sont

1. Lloyd Morgan. *Animal life and intelligence*, London, 1893, p. 328 s. — Th. Ribot. *L'évolution des idées générales*, Paris, 1897, p. 32-34. Tous les psychologues d'animaux ne sont pas d'accord avec ces deux auteurs, qui pensent avoir trouvé une expression pour le jugement (et la conclusion) des animaux dans la notion qu'ils ont construite (jugement perceptif ou logique des images). Dans sa monographie intéressante : *Animal intelligence* (New-York and London, 1898. *Mono-*

du ressort de l'intuition et non du jugement. L'expression d'intuition d'articulation semble mieux convenir à la sorte d'intuition que cause l'accentuation d'un élément singulier, sans que cette accentuation aboutisse à une séparation. Si dans l'intuition aucune nouvelle articulation n'est possible, une nouvelle intuition pourra se produire, dans laquelle le changement se fera valoir. Il est possible que l'ancienne intuition disparaisse alors tout à fait de la conscience. Si, au contraire, elle est retenue ou reproduite, une comparaison et une analyse se produiront qui conduiront peut-être à un jugement.

Il faut chercher la cause de la tendance, plus ou moins forte, de retenir, tant que possible, l'intuition, en partie dans une inertie psychique qui fait maintenir à la vie consciente les formes une fois acquises, en partie dans les efforts de maintenir la continuité afin de se reconnaître plus facilement aux moments nouveaux. L'articulation se manifeste comme la préparation ou le présage de l'analyse et du jugement. Ainsi dans l'embryon ce qui sera plus tard un organe particulier s'indique par des parties convexes ou saillantes du tissu homogène et continu.

II

L'Association et le jugement.

11. Ce que l'intuition est à l'état statique l'association l'est à l'état dynamique : là la conscience embrasse d'un coup d'œil une totalité, de sorte que les différents membres sont rangés dans un ensemble; ici la conscience se meut involontairement d'élément en élément, plus ou moins absorbée par le contenu de chaque moment pour être ensuite engagée par ce qu'apportera le moment prochain en vertu des lois de l'association.

Nous avons indiqué plus haut que l'intuition se produit souvent par des associations antérieures; c'est ce qui arrive en tout cas pour les intuitions de mémoire et d'imagination. L'étendue qu'on donne à la notion d'association décidera s'il en est ainsi pour l'intuition de perception. Enfin le parti qu'on prend dans le combat entre le nativisme et l'empirisme déterminera s'il en est de même de l'intuition de sensation. Nous avons également indiqué que les associa-

graphical supplement to psychological Review), M. Thorndike applique si strictement la loi de l'économie à l'explication de la manière d'agir des animaux que celle-ci est expliquée partout comme purement impulsive, de sorte qu'il ne serait pas nécessaire de supposer des opérations aussi compliquées que celles qu'indique Morgan par le nom de « jugement perceptif ».

tions peuvent contribuer au changement de l'intuition en nécessitant une nouvelle articulation. Elles peuvent même amener l'abolition de l'intuition, s'il est impossible de faire entrer dans le cadre de l'intuition donnée les éléments produits par l'association. Mais ici nous ne considérons l'association ni comme la préparation ni comme l'abolition d'une intuition; nous la considérons comme la forme d'une action spontanée de connaissance à côté de l'intuition.

La spontanéité est une qualité commune à l'intuition et à l'association : des séries entières d'idées se développent aussi spontanément qu'une intuition de sensation ou qu'une image de fantaisie. Dans les deux cas, la conscience obéit à une loi intérieure sans en être consciente. Le mouvement de l'association et l'état de repos de l'intuition sont deux formes primitives de la connaissance. Un contenu varié peut se développer successivement en vertu des lois de l'association, quand même aucune intuition ne pourra l'embrasser; la conscience en prend plus de plénitude que si cette faculté faisait défaut. — L'intuition d'articulation est des intuitions celle qui est le plus près de l'association. Mais l'état dynamique y est entièrement soumis à l'état statique.

12. L'association et l'intuition se distinguent du jugement d'une manière pareille : l'attention ne s'y porte pas sur la relation des éléments qui se combinent. L'introduction du procédé du jugement se fait du moment que cette relation attire l'attention : on sent le désir de bien comprendre et de bien expliquer le passage d'un élément de de la série d'associations à l'autre. On désire formellement reconnaître le procédé de ce passage, comme dans l'intuition on désire se rendre compte de tel groupement statique involontairement établi entre les membres. Pour l'association un tel désir se formera surtout si le passage d'un élément à l'autre se fait brusquement et par sauts ou s'il y a un contraste prononcé entre les éléments associés.

Quelle que soit la formulation qu'on donne aux lois de l'association d'idées, tout essai d'examiner la validité du passage d'association consistera nécessairement en l'examen des ressemblances et des différences. Que a et b se soient rencontrés dans mon expérience n'importe combien de fois, je n'aurai le droit de m'attendre à retrouver b que si je peux constater l'identité absolue de l'a actuel avec l'a qui a déjà paru comme prédécesseur de b. Plus le rapport de b à a est continu, plus b est la continuation seule de a ou même l'existence continue de a, plus l'attente de l'apparition de b sera autorisée une fois qu'on suppose que a s'est présenté. Si le passage d'un élément (a_1) à un autre (a_2) se fait par l'association de ressemblance

l'attente de *a* sera d'autant plus autorisée que la ressemblance est plus grande : d'autant plus l'association s'approchera de la perception. Donc, plus le passage d'un élément à un autre est déterminé par la continuité et l'identité [1], plus l'association aura la validité du jugement. Chez le génie, où « la nature agit comme art », le procédé du jugement peut se faire comme si c'était un procédé d'association : l'analyse consciente est restreinte à un minimum. Il en est de même parfois chez le logicien expérimenté.

L'intérêt et l'attention agissent dans toute association. Aussi n'y aura-t-il qu'une différence de degré entre l'association et l'analyse. La différence dépendra de l'attention qui pourra se concentrer sur chaque élément en particulier ou qui pourra se tourner vers la relation des éléments différents [2]. Il faut encore remarquer que généralement la relation des éléments ne se conçoit pas clairement si ces éléments ne sont pas comparés à d'autres parties du contenu de la conscience. Le procédé d'association prend souvent une tout autr direction que celle que n'aurait prise le procédé du jugement se rapportant aux mêmes éléments, fait dû à ce que les éléments par telle ou telle raison se soustraient à l'influence du reste du contenu de la conscience. L'association « pure » repose sur une isolation.

13. Dans l'association, le passage se fait surtout d'un élément singulier à un groupe d'éléments. Le passage de la partie à la totalité est la forme fondamentale de toute association et celle à laquelle on peut faire remonter, comme des cas particuliers, les formes spéciales d'association [3]. L'association est une intégration. Le jugement qui suppose l'analyse se produit, au contraire, par le passage d'une totalité (intuition ou série d'associations) à une détermination particulière; celle-là forme le sujet, celle-ci le prédicat. Dans le procédé de l'association on peut dire que « petit homme abat grand chêne »

1. Zichen (*Die Ideenassoziationen des Kindes*. p. 15 s.) distingue entre « l'association par sauts » (l'idée de « rose » provoque l'idée de « rouge ») et « l'association du jugement » (l'idée de « rose » provoque l'énoncé « la rose est rouge ». La différence c'est que dans cette dernière association la continuité se maintient pendant le passage, dans la première elle ne le fait pas. Cette distinction est juste en tant que c'est surtout cette dernière sorte d'association qui s'approch du jugement. Ce serait peut-être juste de l'appeler jugement et non seulemen association.

2. Chez M. Léon Brunschwicg (*La modalité du jugement*, Paris, 1898, p. 10) on trouve une conception pareille de la relation de l'association et du jugement. Il fait observer que le jugement indique quelque chose de nouveau, même où il se rapporte à la même chose que l'association : « Les images sont fixées en concepts et rapportées l'une à l'autre, c'est-à-dire que l'association en est marquée par l'esprit qui prend conscience de leur relation; or cette remarq précisément le jugement... Celui qui conçoit une association... celui-là juge

3. Voir ma *Psychologie*. (Trad. franç., p. 210 s.).

par le procédé du jugement on finira peut-être par trouver une petite mouche sur une feuille du grand chêne. L'association nous présentera toute la richesse de la conscience ; le jugement nous mène souvent à extraire de tout le riche tissu un fil très mince. L'association est productive, le procédé du jugement est critique.

Pourtant ce contraste n'est pas absolu : l'association n'est que généralement et non pas exclusivement déterminée par un élément singulier. La preuve en est que la même idée ne réveille pas toujours les mêmes associations chez le même individu. D'autre part, le procédé du jugement ne se mettra en mouvement que si l'attention se dirige de préférence sur le rapport entre un élément singulier et les autres éléments ; jusque-là on pourra dire que le procédé du jugement prend sa source dans un point isolé quoiqu'ici l'ensemble des éléments agisse encore plus clairement que dans l'association pure.

Il y a une action réciproque continuelle du jugement à l'association. L'association est la condition du jugement du moment que celui-ci ne repose pas sur l'intuition seule. L'involontaire précède le volontaire : c'est une association involontaire qui fait naître tout d'abord dans la conscience la tâche de bien comprendre la validité d'un passage d'idée. L'association d'idées volontaire suppose que je forme le dessein d'associer mes idées, et un dessein suppose l'idée de quelque chose qui soit un bien pour moi, cette idée naît d'abord involontairement. Si de cette manière l'association involontaire a amené le jugement, le jugement acquis pourra, de son côté, mettre en marche de nouvelles associations. Celles-ci fourniront la matière de jugements nouveaux[1].

C'est donc à tort qu'on a trouvé la différence entre l'association et le jugement dans la possibilité de se continuer perpétuellement que posséderait celle-là, le passage à de nouveaux éléments associés étant toujours possible, tandis que le jugement indiquerait un terme. « L'association, a-t-on dit[2], n'est jamais achevée en elle. De nouveaux membres s'y joindront sans cesse ; il y aura toujours des déviations nouvelles de la direction originelle ; nulle part on ne trouvera un terme nécessaire, émanant de la nature même de l'association... Dans le jugement un procédé est détaché de sa connexion avec le restant des idées. Il est isolé et, pour ainsi dire, achevé devant

1. Voir sur l'action réciproque de l'association et du jugement mon article *Ueber Wiedererkennen* dans le *Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Philosophie*, XI, p. 199-205.

2. Jerusalem. *Die Urtheilsfunktion*, p. 79-82. — Comp. aussi Wundt. *Logik* (1re éd., p. 137).

la conscience. Nous en avons fini provisoirement (*sic*), c'est justement ce terme du jugement qui nous prévient d'y voir une association. » A quoi nous répondrons qu'une série d'associations pourra s'achever par nécessité psychologique du moment que le besoin de déchargement qui fait la base de l'association, sera satisfait, ou que la conscience se sera fatiguée, ou qu'une affection forte amènera un arrêt auprès de l'élément auquel le procédé est arrivé. D'autre part, il est vrai que le jugement se présente comme le résultat d'un bilan, comme le résumé d'une analyse achevée; mais, l'auteur en convient malgré lui dans la remarque citée, souvent il n'indique qu'un terme provisoire. De nouveaux jugements se développeront peut-être du jugement acquis à cause de sa relation à d'autres jugements.

III

L'Achèvement du Jugement.

14. Le jugement (dans le sens restreint où nous employons ce mot) est — nous l'avons observé plusieurs fois — la forme supérieure de la solution du problème qui sous une forme plus élémentaire est résolu par l'intuition ou par l'association. Les contrastes qui seront accommodés prenant des formes plus aiguës nécessitent une telle forme supérieure. Une seule intuition ou une seule association ne domine plus. Beneke a très bien exprimé ceci en désignant la condition du jugement comme l'augmentation du degré de la conscience (*eine Bewustseinsteigerung*), due à la forte tension entre deux éléments de la conscience [1]. L'attention s'applique fortement : on se trouve devant la tâche, plus ou moins consciente, de faire entrer les membres opposés dans une totalité. On demande une totalité et non pas deux intuitions ou deux associations à côté l'une de l'autre. Pour obtenir une totalité nouvelle, il faut considérer isolément les membres singuliers des données : il faut faire une analyse. Il faut rendre consciente la différence des intuitions et des associations différentes. Le jugement suppose une décomposition à laquelle on remédiera par une nouvelle synthèse. Mais il ne fait que *supposer* une décomposition, une analyse, il ne serait pas juste de l'appeler analyse lui-même [2]. L'essence du jugement c'est la nouvelle combinaison plus nette produite au moyen de l'analyse précédente. Comme l'intuition ou l'association cette analyse fait partie de la base psychologique du

1. *Psychologische Skizzen*, II, Göttingen, 1827, p. 189, 192.
2. Wundt, *Logik*, I, p. 137, définit le jugement la dissolution d'une idée dans ses éléments, quoiqu'il admette qu'une telle dissolution n'est que le point de départ du procédé du jugement.

gement logique. Mais ce n'est pas toute analyse qui mène au juge-ent. L'attention peut s'avancer d'élément en élément, d'intuition intuition, d'association en association sans que les ressemblances les différences découvertes se synthétisent dans un seul raison-nent. L'expression « jugement » est un terme du Palais et s'il faut ntenir l'analogie de jurisprudence, l'analyse correspond à la pro-tion de témoins et à la procédure, tandis que le jugement cor-ond à la sentence y fondée.

ans l'analyse, les différences se font sentir encore plus qu'avant. atre part, une ressemblance et une continuité plus profondes que s l'intuition et dans l'association pourront se présenter. Par alyse, les éléments d'intuition et les idées paraîtront souvent n plus intimement liés qu'auparavant. Dans la formation du gement, l'inertie et l'instinct de conservation de la conscience se anifestent aussi : les nouveaux éléments relevés sont rangés, tant que possible, sous des points de vue déjà donnés. En vertu une loi d'économie, il y aura le moins de changement possible dans s points de vue déjà involontairement fixés. Mais nous verrons lus tard qu'il y a une influence réciproque des éléments du juge-ent, de sorte que non seulement le sujet est déterminé en recevant l prédicat, mais qu'inversement le prédicat est déterminé par son pport à tel sujet. L'histoire de la science nous montre que les oints de vue habituels s'appliquent aux nouvelles expériences le us longtemps possible, mais aussi que ces mêmes points de vue angent à être appliqués de la sorte. L'antique notion de l'atome est transformée par l'emploi qu'en ont fait la physique et la chimie odernes; la théorie aristotélique-scolastique des entéléchies se ansforma à être employée par Leibniz à la construction de la éorie des monades; introduite par Newton dans la science oderne, la notion d'attraction du moyen âge changea de caractère. influence réciproque du sujet et du prédicat dans le jugement est moyen important de garder la continuité de l'évolution de la nsée et en même temps de rendre possible le progrès.

Il en est des points de vue ou des prédicats les plus élevés, les us vastes — appelés catégories par *Aristote* et *Kant* — comme s prédicats plus spéciaux : il y a toujours une tendance naturelle à aintenir un certain nombre de ces catégories; mais l'histoire nous ontre que ce ne sont pas toujours les mêmes, l'intervention de xpérience les faisant changer. Aussi est-ce un problème continuel e ceci : Y a-t-il certaines catégories (des prédicats fondamentaux) xquelles la pensée est liée par sa nature, et en ce cas quelles sont s catégories, et quelle en est l'origine?

15. Le degré supérieur de conscience expresse, signe caractéristique du jugement en comparaison avec l'intuition et l'association, demande la fixation des éléments dont le jugement indique les rapports mutuels. Le jugement accomplira le mieux sa tâche lorsqu'il s'exprime en paroles ou qu'il se sert d'autres signes. Cependant il est hors de doute qu'il existe des jugements sans paroles. Plusieurs logiciens considèrent comme une détermination essentielle de la notion du jugement le fait qu'il s'exprime en paroles, mais cela n'est qu'un exemple, entre beaucoup d'autres, de la dépendance trop grande de la grammaire où se trouve la logique. L'importance du mot pour le raisonnement c'est qu'il sert de marque de distinction entre les qualités, communes à plusieurs phénomènes ou typiques du même phénomène dans des circonstances différentes, et les qualités propres au phénomène singulier ou à la situation spéciale de celui-ci. On aura surtout besoin d'une telle marque de distinction pour l'achèvement de l'analyse et de la formation du jugement.

Dans un certain sens la forme de l'expression importe peu, pourvu que l'indication du rapport des éléments soit claire et nette. Les différentes langues expriment le jugement, surtout la copule, de manière différente, et la forme grammaticale ne représente pas toujours, de but en blanc, le mouvement du raisonnement logique. De même les différents systèmes logiques formulent le jugement de façons différentes. D'après Aristote et la *logique scolastique* le rapport établi dans le jugement est un rapport de subsomption : le sujet est subordonné sous le prédicat. Leibniz, William Hamilton, Boole et Jevons voient dans le contenu du jugement un rapport d'identité entre le sujet et le prédicat. Pour Benno Erdmann, le caractère particulier du jugement, c'est que celui-ci exprime l'existence du prédicat dans le sujet. Jerusalem comprend le prédicat comme l'action ou l'effet du sujet. — Deux considérations décideront surtout de la compréhension qu'on prendra pour base. Il s'agira, d'une part, de voir le jugement dans son rapport intime avec les formes et les procédés qui forment sa base psychologique et, d'autre part, de former le jugement de manière à faire voir facilement comment il pourra entrer comme membre du raisonnement continu. La conception qui voit dans le jugement l'expression d'un rapport d'identité paraît satisfaire le mieux dans les deux cas.

Penser c'est comparer : c'est le but du raisonnement logique de constater si les éléments avec lesquels il opère, sont identiques ou différents. Les éléments peuvent avoir exactement le même contenu, le contenu d'un élément peut être compris dans celui de l'autre, ce n'est qu'en considérant l'ensemble dont ils font partie, qu'on

peut établir quelque chose sur leur contenu. S'il y a un rapport de différence entre eux, il s'agit de trouver l'espèce du rapport d'identité entre tel élément et l'absence de tel autre[1]. C'est en déterminant lequel est — de tous ces rapports différents — celui qui a lieu que le jugement arrive à son but. L'ordonnance d'après l'affinité intérieure des éléments aura succédé à l'ordonnance, souvent extérieure et fortuite, de l'intuition et de l'association. Si le jugement se forme ainsi comme équation logique on verra de la manière la plus simple et la plus claire comment il pourra entrer comme membre dans une conclusion.

La différence et le changement mettent en mouvement la vie consciente, mais le développement de la connaissance consiste dans la réduction au minimum possible des différences. On arrive à *comprendre* en démontrant l'identité ou du moins la continuité de ce qui était d'abord différent ou même contraire. La reconnaissance (la perception) est déjà une espèce de compréhension (art. 6). Si l'on pouvait arriver à un système de jugements où tous les phénomènes de notre expériences se trouvent représentés dans des rapports d'identité directs ou indirects, absolus, partiels ou limités, notre compréhension du monde aurait acquis l'accomplissement possible dans la limitation continuelle de notre expérience. Le « minimum hétérotique », c'est ainsi qu'Avenarius[2] a appelé le restant perpétuel de différences non écartées, sera réduit autant que possible. Mais quand même l'on avait montré toutes les différences de degré, de qualité et de lieu dans leur développement continu, la différence de temps, supposée dans tout développement, resterait encore. A elle seule elle suffira pour nous rendre irrationnelle l'existence.

IV

Question, Négation et Problème.

16. Plus le contenu de la conscience présente de nouvelles différences, plus il y a d'énergie pour les y établir, et plus l'intuition, l'association et le jugement s'étendront dans la conscience. L'abolition de l'équilibre et la recherche d'un nouvel équilibre, voilà le trait fondamental commun à toute une série de phénomènes s'étendant de l'excitation la plus simple qui amène une nouvelle intuition ou

1. Voir de plus sur ces rapports Jevons : *The principles of science*, 2e éd., London, 1877, p. 37-41.

2. *Kritik der reinen Erfahrung*, II, Leipzig, 1890, p. 320. Le minimum hétérotique est « die in formaler und materialer Hinsicht denkbar geringste Andersheit innerhalb der Vielheit von Erkenntnissen eines und desselben Individuums ».

l'articulation nouvelle d'une intuition déjà formée, jusqu'au problème le plus élevé où la différence à vaincre est la contradiction de deux jugements. — De même une série de degrés apparentés se trouve entre la reconnaissance immédiate et la forme la plus élevée de la compréhension qui dépend de la démonstration de la validité d'un seul principe pour un grand cercle de phénomènes.

Le problème indique un obstacle à la formation de jugements ou, en tout cas, du maintien absolu d'un jugement formé. Mais il y a des formes plus simples d'un tel obstacle. Dans le problème, un jugement prévient la validité d'un autre : le problème naît à la rencontre de deux jugements. Mais la formation d'un jugement peut ne pas s'accomplir, quand même l'obstacle ne provient pas d'un jugement déjà formé.

17. Il n'y aura pas de jugement au cas où deux intuitions ou deux membres d'une série d'associations se succèdent de manière qu'une image remplace directement celle qui la précède, sans que les deux images soient rapprochées et comparées. Si j'avais oublié l'image de la vache (je reprends l'exemple donné art. 6) au moment que l'image de la pierre se présenta, aucun jugement n'aurait été possible, pas même le jugement négatif : « ce n'est pas une vache que j'ai vue ». Le chien de Gassendi n'aurait pas subi de déception si, au moment de voir un étranger dans la personne approchante, il avait oublié qu'il venait d'y voir son maître. Et quand même l'on sent la contradiction des images successives (la vache et la pierre, la personne censée le maître et l'étranger) il n'est pas sûr qu'on forme un jugement négatif. On ne sentira peut-être qu'une certaine contradiction, une certaine *déception* quand l'image nouvelle prend la place de l'image antérieure.

18. *La question* se trouve entre la déception d'un côté et le jugement négatif de l'autre. Elle suppose la comparaison de la nouvelle image à l'image antérieure et dans l'une le manque d'éléments qui se trouvent dans l'autre. Tandis que la déception repose sur le renoncement total aux éléments absents, la question dépend d'un rapport plus actif aux données. On n'a pas renoncé à ce qui manque, on ne l'a pas oublié non plus, on s'en est formé une idée, rendue particulièrement claire et vive par le contraste qui existe entre les deux images, causé par la présence dans l'une de ce qui est absent de l'autre. Une analyse se fait qui provoque le besoin d'un supplément. Chez l'enfant le regard et le ton interrogatifs précèdent la question proprement dite. Un enfant de dix-huit mois à qui on donnait ordinairement deux mouchoirs à cacher n'en ayant reçu qu'un, vint chercher l'autre d'une expression et d'une voix interro-

tives [1]. Dans ce cas, l'enfant rapproche une intuition de sensation une intuition de mémoire, et la différence ou le contraste des deux cause l'état interrogatif et chercheur. D'après Preyer, nous ne rencontrons de question proprement dite que dans la troisième année de l'enfant. La question la plus fréquente c'est « Où? » [2]. Ce sont deux images d'espace qu'on rapproche, et la question exprime le désir de suppléer ce qui manque dans l'une.

19. Dans la question la conscience est préoccupée de la différence entre deux images, différence qui se manifeste en passant de AB à A. On demande B. On aura un *jugement négatif* si, au lieu de se fixer sur cette différence, l'intérêt se fixe sur A tout en le comparant à AB. La question cherche ce qui est absent, la négation se résigne à l'absence. Comme a dit Salomon Maimon [3] c'est une sorte de soustraction qui a lieu. Si l'image de AB ne se maintenait pas, A ne pourrait causer de jugement négatif. Maintenant, au contraire, on peut former le jugement : « B n'y est pas! » La négation suppose deux positivités, elle exprime leur rapport mutuel sous la forme de la soustraction. Aussi la négation ne pourra-t-elle jamais être un acte originel ou primitif. *Au point de vue psychologique* elle suppose deux intuitions ou deux associations dont l'une contient des éléments qui font défaut à l'autre. Mais le jugement négatif n'est pas indispensablement précédé par un jugement positif nettement formulé; celui-là *peut* aussi bien que celui-ci être tiré immédiatement de l'intuition ou de l'association. *Au point de vue logique*, au contraire, le jugement négatif suppose un jugement positif, il n'acquiert d'importance que si un tel jugement est psychologiquement possible [4]. La possibilité logique du jugement positif correspondant ne rend pas sûre — nous l'avons vu (art. 9) — sa possibilité psychologique; la négation suppose toujours la position, mais celle-ci ne se manifeste pas toujours sous forme de jugement; elle peut se manifester comme intuition ou comme association.

Un jugement positif demande deux intuitions ou deux associations différentes entre elles : il n'y a de motif pour former un jugement que si une telle différence se manifeste (sans pouvoir être écartée sous la forme de l'intuition ou de l'association). Comme on a appelé le jugement négatif soustraction, on pourrait appeler le jugement positif addition. Le jugement positif pourra se produire, si l'image

1. Preyer. *Die Seele des Kindes*, 3e éd., p. 277.
2. *Ibid.*, p. 412, 414.
3. *Die Kategorien des Aristoteles*, Berlin, 1794, p. 150.
4. Aristote disant que le jugement positif précède le jugement négatif (ἡ καταφατικὴ ῆς ἀποφατικῆς προτέρα. *Anal.* post. I, 25, p. 86, b) ne pense, sans doute, qu'à la riorité logique.

A est suivie de l'image AB et que l'intérêt s'attarde auprès de AB en maintenant en même temps l'image de mémoire A. — Dans ce cas le jugement négatif est aussi *logiquement possible.*

C'est donc de la différence entre A et AB que dépendent la question, le jugement négatif et le jugement positif. Dans la question on cherche tout de suite d'écarter la différence B; dans la négation on reconnaît $A < AB$, dans la position on reconnaît $AB > A$.

Il y a probablement des jugements positifs avant les jugements négatifs. La conscience sera plus préoccupée de l'augmentation de son contenu (par le passage de A à AB) que de sa diminution (par le passage de AB à A). Cela se montre dans la tendance que nous avons à remarquer la règle plutôt que l'exception, l'accord plutôt que le désaccord. (Comp. dans la suite art. 33.) Cela se montre dans le fait que les premières questions naissent à l'absence de quelque chose d'attendu et non à l'arrivée de quelque chose de nouveau : au passage de AB à B, non pas au passage de A à AB. Dans la langue cela se montre dans l'expression de la négation par l'*addition* de particules spéciales (« non », « ne pas ») indiquant l'*abolition* du rapport positif entre le sujet et le prédicat. On n'a pas formé de particules analogues pour indiquer l'établissement simple d'un rapport positif. Nous commençons par des jugements positifs, et ce ne sont que des expériences spéciales qui nous forcent à faire des questions et à nier. Mais quoique les jugements positifs se manifestent probablement avant les jugements négatifs, ceux-ci peuvent être aussi simples que les jugements positifs les plus simples quant au procédé psychologique de leur formation; les deux espèces de jugements (si on peut les appeler espèces) peuvent naître au rapprochement de deux intuitions ou de deux associations. Quant au contenu, au contraire, le jugement négatif suppose toujours le jugement positif correspondant. Un jugement négatif ne nous donne pas de contenu nouveau. Son importance est justement de rejeter un tel contenu nouveau. Si le jugement positif n'était pas possible ou naturel, le jugement négatif n'aurait pas d'importance logique. Au point de vue logique, le jugement négatif n'est pas coordonné au simple jugement positif, mais il correspond au jugement positif qui rejette un jugement négatif possible, et qui s'exprime souvent par des particules plus ou moins solennellement *affirmatives* « positivement », « assurément » ou par l'accentuation forte de la copule [1]. Aussi M. Lotze et M. Sig-

1. Hegel (*La logique*, 2e vol., 1816, p. 75 s.) n'admettait pas que des propositions purement indicatives (par ex. : « Aristote mourut à l'âge de soixante-deux ans ») méritassent le nom de jugements, si elles ne rejettent pas le doute de la justesse de l'énoncé. Sibbern (*Logique*, 1835, édit. danoise, p. 241) est d'accord

wart (et dans l'antiquité Ménédémos d'Erétrie) ont-ils refusé à bon droit aux jugements négatifs une place parmi les jugements logiquement simples ou primaires.

Dernièrement M. Ormond [1] a soutenu que, d'un point de vue logique aussi, la position et la négation sont coordonnées, puisque dans tout jugement il faut faire un choix de possibilités et que, comme la position, la négation sert à déterminer le sujet plus exactement. Mais ceci est contraire au fait que des jugements peuvent se former par l'analyse directe de l'intuition ou de l'association, sans qu'un choix soit *indispensable*. Si je passe de A à AB un jugement positif seul est possible, si je passe de AB à A un jugement négatif seul est possible. Ce n'est que dans des circonstances plus compliquées que de différentes possibilités se présentent à la fois, nécessitant un choix. Dans de tels cas un *problème* se pose. Le problème suppose la conscience nette de la possibilité et de la nécessité de la formation de jugements mutuellement incompatibles. Le problème pourra souvent se former comme le contraste entre un jugement positif et un jugement négatif. Si AB et A semblent se présenter à la fois, deux jugements s'envisagent : « B y est » et « B n'y est pas ». Un oui et un non se rencontrent. Cependant il n'est pas nécessaire qu'il n'y ait que deux possibilités, le problème se manifeste aussi à l'occasion de plusieurs possibilités incompatibles entre elles. Seulement il est pratique de réduire en opposition contradictoire l'opposition contraire en plaçant une seule possibilité P vis-à-vis de l'ensemble du reste des possibilités non-P, ceci nous permettant de mieux examiner chacune en particulier. — D'ailleurs l'opposition contradictoire n'est pas toujours, comme le prétend M. Benno Erdmann [2], indispensablement formulée comme un rapport entre la position et la négation. Les deux possibilités entre lesquelles il y aura ballottage peuvent très bien être caractérisées par des traits positifs. D'un point de vue empirique l'esprit et la matière sont des notions contradictoires : ces deux « attributs » de l'existence étant les seuls que nous connaissions; mais chacun d'eux se présente avec des traits positifs. Il en est de même pour le bien et le mal d'après la doctrine stricte des stoïciens. Le rapport entre la position et la négation est un exemple d'un rapport contradictoire, mais non pas la forme nécessaire d'un tel rapport.

avec lui, ce qui est étrange, Sibbern ayant généralement une conception sensée du rapport entre l'intuition et l'analyse. Il faut en chercher la raison dans la tendance qu'il a à relever le concept aux dépens du jugement.

1. *The Negative in Logic* (*Princeton contributions to psychology*, sept. 1897), p. 70, 73.

2. I, p. 136 s.

20. La naissance d'un problème indique la nécessité d'un choix et l'impossibilité de suivre l'intuition ou l'association singulières, comme on l'a fait jusqu'ici, ou de se fier au jugement singulier qu'on a tiré de certaines intuitions et de certaines associations. C'est le jugement négatif qui donnant lieu au problème réveille la conscience de la nécessité et de l'impossibilité. Aussi est-il facile de comprendre que les principes négatifs de la logique (les principes de la contradiction et du milieu exclu) se sont historiquement formés avant le principe positif (le principe de l'identité). Comme toute conscience, la conscience de la nécessité est provoquée par un contraste. La nécessité signifie avant tout : nous *ne pouvons pas faire autrement*. Tous mes souvenirs s'accordant, je ne peux faire autrement que de considérer comme réel ce que je conçois. Si l'on ne peut arriver au but directement, on n'y arrive qu'en se servant de moyens et de détours[1]. De cette manière nos premières expansions involontaires théoriques et pratiques se limitent peu à peu; le courant de nos idées et de nos efforts est conduit dans certaines directions déterminées, endigué de rives fortes.

De tous les jugements négatifs *ceux-là* seuls sont productifs qui sont des moyens nécessaires pour arriver à un jugement positif. Mais il s'ensuit des circonstances dans lesquelles travaille notre conscience que, souvent, nous ne pouvons arriver à une détermination positive que par une série de déterminations négatives. Dans l'histoire des classifications nous trouvons des exemples intéressants qui prouvent que souvent il faut nous contenter d'enclore un domaine dont nous n'avons rien à dire, sinon qu'il est différent de tel autre domaine positivement caractérisé et que nous connaissons. Ce sera la tâche des recherches continues de trouver des traits caractéristiques positifs du domaine enclos. Aristote divisait les animaux en animaux raisonnables et en animaux irraisonnables, et ces derniers en ceux qui ont du sang (rouge) et ceux qui n'ont pas de sang (rouge). La classification de Linné, au contraire, ne représente en apparence que des caractéristiques positives. Il avait six classes : mammifères, oiseaux, amphibies, poissons, insectes et vers. Mais Cuvier fit observer que la dernière

1. Comp. ma *Psychologie* (Trad. franç., V, D, 2 et VI, T, 3). Les psychologues d'animaux qui (comme Thorndike) n'admettent pas que l'animal forme des représentations libres, nieront naturellement aussi qu'il puisse choisir entre des possibilités qui se présentent séparément à sa conscience. Le choix de l'animal doit être une préférence tout élémentaire, comme elle se présente chez les hommes dans des cas où une impression singulière est retenue involontairement, tandis que d'autres impressions n'éveillent pas un besoin aussi fort de les retenir. Voir plus haut, art. 6, et ma *Psychologie* (Trad. franç. V, A, 7).

classe n'est caractérisée que tout à fait négativement : « On sait que Linné laissait encore pêle-mêle, sous le nom de vers, des animaux excessivement nombreux et divisés auxquels il était impossible d'assigner aucun caractère commun. En travaillant à mes premiers essais d'anatomie comparée, je fus frappé de l'impossibilité où je me trouvais de rien dire de général, ni sur le système nerveux des vers, ni sur leur circulation, ni sur leur génération, ni même sur leur digestion, et je m'aperçus promptement que cette classe n'avait pas été formée, comme les autres, sur des caractères positifs »[1].

La classification des animaux de Lamarck en vertébrés et invertébrés indique encore le besoin de l'usage provisoire de notions négatives. Ce sont Cuvier et Blainville qui ont mené à bout la classification positive des invertébrés[2].

Comme la classification, la méthode inductive[3] avance par des négations en établissant et en examinant de différentes possibilités ou hypothèses et en ne retenant que celles qui ne sont pas rejetées après l'examen. Ce n'est qu'après avoir rejeté plusieurs autres formes que Kepler arriva à accepter l'hypothèse de la forme elliptique des orbites planétaires. C'était la « méthode d'exclusion » qui mena à ce résultat. La différence de l'importance de la négation pendant l'évolution de l'induction et l'évolution de la classification, c'est que dans l'induction les jugements négatifs indiquent des voies barrées, tandis que dans la classification ils indiquent des voies dont le passage sera l'affaire des recherches postérieures. Notre connaissance finira peut-être par s'arrêter devant un embranchement de la route où elle ne pourra plus avancer ni comme classification ni comme induction. Ce serait — pour la génération de cette époque-là — la fin du procédé qui avait pour point de départ la première impression sensitive différentiante et stimulante. C'est la force croissante des différences et des contrastes qui nous force à appliquer des formes nouvelles et supérieures au maintien de soi-même de la vie consciente jusqu'au moment où celle-ci est arrivée à la limite de ce qu'elle peut embrasser et former.

1. *Sur un nouveau rapprochement à établir entre les classes qui composent le règne animal*, 1812.
2. Comp. le tableau de l'histoire de la classification zoologique chez Gervais, *Éléments de zoologie*, Paris, 1871, p. 289 s.
3. Comp. ce que dit sur Kepler Laplace : *Exposition du système du monde*, livre V, chap. IV. « Tycho Brahé lui donne d'utiles conseils..., qu'il suivit dans tous les cas où il put comparer ses hypothèses aux observations, ce qui, par la méthode d'exclusion, le conduisit, d'hypothèse en hypothèse, aux lois des mouvements planétaires. »

Placé à un endroit fixe où l'on n'a qu'une vue limitée, l'homme doit s'orienter dans l'existence : voilà la cause du grand rôle de la négation. La richesse de l'existence est trop grande pour être embrassée d'un seul coup d'œil ou dans une série d'intuitions continuellement progressive. Nous confondons facilement un phénomène avec un autre, et nous considérons souvent comme un tout ce qui n'est qu'une partie. C'est alors que nous avons besoin de la négation pour écarter l'illusion ou pour séparer préalablement ce qui est obscur de ce qui est clair, ce qu'on sait de ce qu'on ne sait pas. Mais toute importante que soit la négation, le point suprême n'est acquis à chaque degré que par le développement positif des idées dans leur conséquence et leur harmonie intérieures. La dissonnance et la contradiction font peut-être sur nous l'impression la plus forte, mais la cause en est justement que — en théorie comme en pratique — notre besoin le plus intime cherche l'harmonie, l'accord intérieur avec soi-même, la fidélité envers soi-même qui est pour nous non seulement une condition vitale, mais la forme supérieure de la vie même. Ce que nous reconnaissons, ce que nous nions, et ce que nous posons comme problème dépend en dernier lieu de cet idéal « Verum est index sui et falsi — et ignoti ! »

(*La fin prochainement.*) H. HÖFFDING.

LE BEAU DANS LA NATURE[1]

Après l'intitulé qui précède, il est d'usage de convier le lecteur se placer en imagination devant quelque belle production de la ıture et à analyser les impressions que ce spectacle ne peut manier de faire naître en son esprit. Il va sans dire que l'auteur se serve prudemment la haute direction de ce travail d'investigation, ıand il ne pousse pas la complaisance jusqu'à se charger de la che en personne. Dans un cas comme dans l'autre, toute cette mise n scène aboutit invariablement à la vérification du système partiulier de l'auteur. Le contraire serait bien fait pour nous surprendre, hacun admirant surtout dans une belle chose ce qui cadre le mieux vec ses propres idées : qui la force, qui la perfection; celui-ci ordre ou la convenance, celui-là l'unité pure; le dessinateur y erra avant tout une heureuse combinaison de lignes; le géomètre n effet de la symétrie et de la proportion; le métaphysicien le riomphe de l'essence pure...; n'est-il pas très naturel qu'une chose oit belle par où elle nous plaît et qu'elle nous plaise par où elle entre dans le cercle habituel de nos préoccupations et de nos traaux?

Nous ne demanderons au lecteur aucun examen de conscience de e genre et nous nous garderons bien de lui faire subir le nôtre. ous ne pouvons nous résoudre à prendre au sérieux pareille dériion de la méthode expérimentale. Le désaccord profond où elle a onduit les soi-disant observateurs est la condamnation sans appel lu procédé : il est inadmissible que l'observation impartiale et vraiment scientifique mène ceux qui y recourent à des divergences aussi radicales. Nous ne voulons point médire de l'observation

1. Extrait d'un livre qui paraîtra prochainement chez M. F. Alcan, dans la Bibliothèque de philosophie contemporaine, sous le titre : *Du Beau* (*Essai sur l'origine et l'évolution du sentiment esthétique*).

Ouvrages cités : Ch. Darwin, *La descendance de l'homme et la sélection sexuelle*; trad. Barbier, 1881, Paris, Reinwald. — Espinas, *Les sociétés animales*, 1878, Paris, Alcan. — Karl Groos, *Die Spiele der Thiere*, 1896, Iéna, Fischer. — J.-C. Houzeau, *Études sur les facultés mentales des animaux comparées à celles de l'homme*, 2 vol., 1872, Mons, Manceaux. — Aug. Lameere, *Esquisse de la zoologie*, Bruxelles, Rosez (sans date). — Wallace, *Le darwinisme*, trad. H. de Varigny, 1891, Paris, Lecrosnier et Babé.

interne, mais il faut avouer que, *en matière d'esthétique*, ses résultats nous enlèvent toute confiance. Dans notre analyse expérimentale du beau, nous aurons exclusivement recours à l'observation *externe*.

Toute beauté dérive de l'une de ces deux sources : la nature ou les œuvres de l'homme. Nous commencerons par l'étude de la nature qui est incontestablement plus simple et dont la connaissance scientifique est infiniment plus avancée. Joignez à cela que cette étude offre plus de garanties d'impartialité. La marche à suivre est tout indiquée : prendre l'une après l'autre les principales productions naturelles dont tout le monde est d'accord pour proclamer la beauté et rechercher la signification de cette beauté, non pas au point de vue *humain* de l'impression qu'elle peut faire sur *nous*, ou des qualités abstraites que *nous* croyons, à tort ou à bon droit, démêler en elles; mais en demandant aux sciences mêmes dont ces productions sont l'objet, de nous faire connaître sa raison d'être ou, ce qui revient au même, le mécanisme de son apparition.

Les principaux objets naturels dont la beauté est unanimement reconnue, appartiennent aux groupes suivants : minéraux, fleurs, coquillages, insectes et oiseaux. La minéralogie ne nous fournit aucune explication de la beauté des pierres et des métaux. Leurs couleurs et leurs dessins tiennent, sans aucun doute, à des phénomènes chimiques et physiques particuliers; mais nous n'avons aucune donnée certaine sur le rôle et l'utilité de ces caractères, pas plus que sur les raisons scientifiques de leur existence. Aussi n'en parlerons-nous pas et bornerons-nous ce chapitre à l'étude de la beauté des plantes et des animaux.

Il s'en faut malheureusement que nos connaissances botaniques et zoologiques soient assez avancées en ce qui concerne les types inférieurs de ces deux règnes; nous commençons à comprendre leur structure et à entrevoir les grandes lignes de leur phylogénie; quant aux détails, notamment aux particularités de forme et de coloration, leur signification nous échappe encore totalement [1]. Nous ne mentionnerons donc que les groupes dont l'étude est assez complète pour nous permettre de saisir le sens et l'origine des caractères qui constituent leur beauté, afin de baser exclusivement sur des faits positifs les conclusions de notre examen.

1. « Nous sommes si ignorants quand il s'agit des animaux inférieurs que nous nous contentons d'attribuer leurs couleurs, soit à la nature chimique, soit à la structure élémentaire de leurs tissus, indépendamment de tout avantage que ces animaux peuvent en tirer » (Darwin, *Sél. sex.*, p. 288). Il est probable que, dans beaucoup de cas, ces couleurs servent à éloigner les ennemis ou jouent, pour la capture de la proie, le rôle du miroir vis-à-vis des alouettes trop curieuses.

§ I. — La beauté des fleurs.

Elle dépend uniquement de deux caractères perceptibles à l'œil : la *couleur* et la *forme*. Le parfum n'entre pour rien dans l'idée que nous nous en faisons : le réséda n'est pas une belle fleur; les plus belles roses ne sont pas celles dont la senteur est la plus exquise; parmi les plus splendides orchidées figurent nombre d'espèces absolument inodores et l'odeur infecte des *Stapelia* n'atténue en rien notre admiration pour la beauté de leurs corolles. Au reste, la valeur des inductions qui vont suivre ne dépend en aucune façon de l'opinion qu'on professe à cet égard, l'odeur des fleurs n'ayant pas une origine différente de leur couleur et de leur forme.

Pourquoi y a-t-il des fleurs *colorées*, ce mot entendu dans le sens des nuances autres que le vert, qui est la teinte naturelle de la chlorophylle ? Il est, comme chacun sait, un grand nombre de plantes phanérogames dont la fleur se réduit aux seuls organes essentiels à son existence : étamines et pistils, nus ou protégés par des bractées peu ou point colorées. Chez ces plantes, la grande loi du minimum de dépense semble appliquée dans toute sa rigueur. Quelle peut donc être l'utilité des appendices de structure et de couleur variées qui représentent souvent une quantité de matière organique considérable?

Voici la seule réponse scientifique qui ait jamais été donnée à cette question et qui, malgré quelques critiques toute récentes, est encore acceptée à peu près unanimement par les naturalistes :

« Complication et beauté des fleurs, sécrétions sucrées, coloris brillant, odeurs pénétrantes restent autant d'énigmes si nous ne les rattachons pas aux avantages du croisement et aux visites des insectes ». « S'il existe dans la nature des corolles magnifiques ou bizarres, brillantes de couleur et remplissant l'atmosphère de leur parfum, c'est... aux insectes et à quelques oiseaux que nous le devons indirectement... Une région où les mouches, les abeilles, les guêpes, les papillons, les colibris font défaut ne peut avoir qu'une flore triste et monotone, privée de senteurs et de teintes vives... *Tout cela n'est point hypothèse; ce sont des faits, c'est de la science véritable et du meilleur aloi* [1]. »

Nous ne pouvons entrer ici dans le détail de ces faits, fruits des patientes recherches des Sprengel, des Delpino, des Hildebrand, des Müller, des Darwin et de bien d'autres encore. Nous renvoyons le

1. Errera et Gevaert, dans le *Bulletin de la Société de botanique de Belgique*, XVII (1878), p. 173 et 178.

lecteur au savant travail que nous venons de citer et aux ouvrages classiques de Darwin[1] et nous nous bornerons à résumer les principaux points qui servent de base à cette théorie.

Des expériences nombreuses, répétées pendant des années, ont démontré à Darwin les immenses avantages du croisement pour les plantes à tous les points de vue : vigueur, abondance et beauté des fleurs, fécondité, etc. Mais le croisement ne peut s'opérer que si les fleurs d'un pied sont fécondées par le pollen d'un autre pied (ou tout au moins d'une autre fleur). Eh bien! si l'on excepte quelques cas très rares de transport du pollen par l'eau ou les limaces, nous ne connaissons que deux agents de croisement : le vent et les êtres ailés (insectes et quelques oiseaux). Le transport par le vent entraîne inévitablement des pertes énormes de pollen et exige en conséquence que les plantes qui ont adopté ce mode de croisement (plantes *anémophiles*) en produisent des quantités prodigieuses. Les fameuses « pluies de soufre », qui sont en réalité des pluies de pollen (provenant ordinairement des forêts de conifères), donnent une idée saisissante des masses ainsi produites et gaspillées inutilement. Il y a donc une économie considérable à charger les insectes de ce transport, encore qu'ils ne s'acquittent pas de cette mission à titre purement gracieux. La plante leur fournit, en effet, pour les attirer, divers aliments dont ils sont très friands : les sécrétions sucrées ou nectars et même le pollen dont certains d'entre eux font leur nourriture.

Mais il ne suffisait pas d'avoir dressé la table, il fallait trouver le moyen de signaler aux auxiliaires aériens le festin qui les attendait : à la marchandise, il fallait l'enseigne. De là, la fleur, au sens horticole et vulgaire du mot, c'est-à-dire les pétales et tous les organes colorés.

On sait, par les expériences de Lubbock et de Forel[2] que les abeilles, les bourdons et nombre d'insectes reconnaissent fort bien les diverses couleurs. C'est grâce à la couleur et au parfum que les insectes distinguent les fleurs d'avec les organes verts et qu'ils se dirigent vers elles; les organes colorés, comme tout ce qui rend les fleurs voyantes, agissent pour attirer et guider les insectes. « Nous nous expliquons donc l'utilité des teintes brillantes chez les fleurs et leur variété; car s'il est avantageux à une plante de frapper les

1. *La fécondation des orchidées.* — *Des effets de la fécondation croisée et de la fécondation directe.* — *Les différentes formes de fleurs dans les plantes de la même espèce.* — Cf. aussi John Lubbock. *Insectes et fleurs sauvages.*

2. J. Lubbock. *Les sens et l'instinct chez les animaux*, ch. IX et X. — Forel. *Recueil zoologique suisse*, 1re série, t. IV.

regards des insectes par ses nuances vives, il lui est avantageux *aussi* de pouvoir être distinguée de celles qui l'entourent... Des fleurs de même teinte sont souvent confondues par les insectes, ce qui est évidemment un obstacle à une fécondation allogamique[1] régulière. Aussi la sélection naturelle a-t-elle dû conduire non seulement à une grande richesse de coloris, mais encore à une grande variété » (Errera et Gevaert, p. 103). C'est ordinairement la corolle qui remplit cette fonction à laquelle on a donné le nom caractéristique de *vexillaire*; mais d'autres organes peuvent y concourir. « Enfin ce n'est pas la coloration seule qui rend les fleurs apparentes : une grande taille, des labelles larges, des étendards voyants, le groupement en épis ou en capitules denses sont autant de caractères éminemment favorables pour allécher les insectes » (*ibid.*).

Tous ces faits peuvent se résumer dans la loi suivante à laquelle est resté attaché le nom du botaniste Müller qui l'a formulée : Toutes *choses égales d'ailleurs, une fleur est d'autant plus visitée par les insectes qu'elle est plus voyante*, ce dernier terme étant pris dans son acception la plus large (*ibid.*, p. 106).

Passons rapidement en revue quelques faits qui sont la confirmation et comme l'illustration de cette loi; ils nous dispenseront de recourir à des arguments plus techniques dont le développement sortirait de notre cadre.

Signalons tout d'abord une observation, due à la sagacité de Sprengel, sur les plantes *entomophiles* — c'est-à-dire adaptées à la fécondation croisée par les insectes — qui portent des fleurs de sexe différent (monoïques, dioïques ou polygames, dans la langue des botanistes). Lorsque ces fleurs ne sont pas réunies dans la même inflorescence, celles qui portent des étamines attirent toujours l'attention, par leur taille, leur nombre, leur couleur ou leur odeur, plus que les fleurs pistillées; aussi les insectes visitent-ils en premier lieu ces fleurs apparentes où ils se saupoudrent de pollen et ne passent qu'ensuite aux fleurs à féconder. Exemples : les saules, le houx commun, l'asperge, de nombreuses cucurbitacées, etc. (*ibid.*, p. 144).

Une autre application remarquable de cette loi nous est offerte par un certain nombre de fleurs exclusivement destinées à être fécondées par leur propre pollen (*fleurs cléistogames*) et dans lesquelles les insectes ne peuvent pas pénétrer : elles restent petites, obscures et ont toute l'apparence de boutons. Il suffit, pour faire apprécier la différence profonde qui existe entre elles et les fleurs

1. C'est-à-dire *croisée*.

normales *entomophiles*, de citer les noms de quelques plantes de cette catégorie : violette, glycine, gesse, campanule, balsamine, etc.[1].

Enfin, on a découvert une île où les insectes ailés se montrent extrêmement rares, la terre de Kerguelen, perdue dans l'extrême-sud du Pacifique. Si la théorie qui précède est exacte, nous ne devons trouver sur cette île aucune plante entomophile à fleur colorée ou odorante. C'est précisément ce que l'on constate : par une exception unique dans la grande famille des Crucifères, l'une de celles qui fournissent à nos jardins le plus d'espèces ornementales, le *Pringlea antiscorbutica* de Kerguelen, manque à la fois de corolle et d'organes nectarifères (Errera et Gevaert).

Ainsi, tout ce que nous admirons dans la fleur, la corolle et les appendices colorés et voyants, n'a d'autre raison d'être que d'*attirer l'attention* des insectes. Sa beauté lui sert uniquement *à se distinguer de ses voisines* aux yeux des visiteurs ailés dont les bons offices intéressés consisteront à assurer le transport du pollen et par là à éviter l'autofécondation, qui semble le perpétuel cauchemar du vaste monde phanérogamique, tant il s'est ingénié à la rendre impossible par les mécanismes les plus variés et les plus inattendus.

Les brillantes couleurs de certains fruits n'ont pas non plus d'autre signification : elles les font *remarquer* de plus loin par les animaux et spécialement par les oiseaux. Ceux-ci, en échange de la pulpe savoureuse fabriquée par les plantes à leur intention, se font les agents inconscients de la dispersion des graines. Car les plantes n'ont rien produit pour l'homme, ni la chair parfumée de leurs fruits, ni le riche écrin de leurs corolles, ni les capiteux effluves dont se chargent les brises d'été. Il y avait des fleurs et des fruits avant l'apparition de l'homme; mais avant l'apparition de l'insecte, les fleurs et les fruits étaient inconnus sur la terre.

Quant aux singularités de structure de beaucoup de fleurs, leur origine est, en général, du même ordre. Les modifications du type normal, à symétrie rayonnante, de la corolle qui caractérisent nombre de familles végétales, tiennent, sans aucun doute, à des causes très diverses, parmi lesquelles on ne peut guère mentionner avec quelque certitude que la protection des organes reproducteurs contre les intempéries. Tel semble être le cas, par exemple, pour les formes labiée et papilionacée. Mais les particularités structurales génériques ou spécifiques ont ordinairement pour but, comme l'ont montré notamment les recherches de Darwin sur les orchidées, soit d'assurer la fécondation par tels insectes déterminés en empêchant

1. Voir Darwin : *Les différentes formes de fleurs*, chap. VIII.

ceux dont l'intervention est inutile de venir gaspiller, sans profit pour la plante, les provisions qu'elle réserve à ses élus, soit d'obliger le visiteur à emporter ou à déposer au passage sa charge de pollen.

La beauté des fleurs est donc intimement liée à l'acte le plus important de la physiologie végétale; elle est de la plus haute utilité pour la plante. C'est grâce à leur beauté, grâce à l'avantage qu'elle leur assure dans l'incessant combat pour l'existence, que les phanérogames supérieures ont pu atteindre à l'exubérante richesse de formes que nous leur connaissons aujourd'hui.

Longtemps on s'était accordé à considérer comme définitive la théorie que nous venons d'exposer. Des expériences récentes de Félix Plateau sont venues jeter une note discordante [1]. S'il faut en croire le savant zoologiste, le rôle attractif de la couleur serait pratiquement nul. « Les insectes recherchant du pollen et du nectar, ne sont guidés vers les fleurs qui renferment ces substances que *d'une façon très accessoire par la vue*. En effet : ni la forme ni les couleurs vives des fleurs ne semblent avoir de rôle attractif important... Les insectes continuent à visiter les fleurs ou les inflorescences dont on suprime la presque totalité des organes colorés voyants, pétales, corolle entière, fleurons, etc. Ils ne manifestent aucune préférence ou aucune antipathie pour les couleurs diverses que peuvent présenter les fleurs *des différentes variétés d'une même espèce ou d'espèces voisines*... Les insectes ne font ordinairement aucune attention aux fleurs artificielles, en papier ou en étoffe, à couleurs vives et bien imitées, que ces fleurs soient vides ou contiennent du miel. Ils semblent même les éviter. — Au contraire les corolles artificielles en feuilles vivantes, par conséquent à odeur végétale naturelle, d'un vert normal et contenant du miel, reçoivent de nombreuses visites. — Les insectes sont guidés de façon sûre vers les fleurs à pollen ou à nectar *par un autre sens que la vision et qui ne peut être que l'odorat*, etc. [2]. »

Pour variées et concluantes que paraissent au premier abord les expériences du savant professeur gantois, il ne semble pas qu'elles aient sérieusement ébranlé l'opinion acceptée jusqu'ici par les maîtres de la science botanique, confirmée à leurs yeux par leurs propres recherches et, indirectement, par les ingénieuses expériences de J. Lubbock et de Forel sur la vision des couleurs par les insectes. Le premier de ces deux savants a publié dans le XXXIIIe volume du

1. Elles ont été publiées dans le *Bulletin de l'Académie de Belgique*, 3e série t. XXX (1895), p. 466; XXXII (1896), p. 505; XXXIII (1897), p. 17 et XXXIV (1897), p. 601 et 847.

2. Tome XXXIV, *Conclusions*, p. 878-880.

Journal of Linnean Society (année 1898, Botany) une critique des conclusions de Plateau, basée sur les observations mêmes de celui-ci, à laquelle nous renvoyons le lecteur. Nous demandons seulement la permission de transcrire ici la description d'une expérience nouvelle instituée par lui, et qui est, comme il le dit, absolument décisive. « J'introduisis une abeille dans ma chambre, dit J. Lubbock[1], et lorsqu'elle fut bien habituée à venir chercher du miel en un certain endroit de ma table, je plaçai, à un pied de l'endroit où le miel avait été déposé, un capitule florifère d'*Eryngium amethystinum* dont j'avais enlevé les bractées bleues, et une goutte de miel sur un petit morceau de verre; à un pied de l'autre côté du même endroit, je plaçai un verre semblable avec une goutte de miel et, à côté, les bractées. Celles-ci sont d'un beau bleu et mesurent environ 4 pouces en diamètre. Le capitule, au contraire, quoique long d'un pouce est insignifiant comme coloration... Après chaque visite de l'abeille, je transposais le capitule et les bractées, laissant en place les gouttes de miel, afin d'éliminer éventuellement les différences entre celles-ci... Sur 93 visites, l'abeille vint 60 fois au miel à côté des bractées, et 33 fois à celui du capitule. Je répétai l'expérience en plaçant les gouttes de miel avec le capitule et les bractées à côté de la couche où les plantes croissaient et les changeai de place après chaque visite. 16 abeilles vinrent au miel des bractées; 7 au capitule. »

Plus décisif encore est le simple exposé des chiffres obtenus dans une série d'expériences faites à l'École de Wageningen (Hollande), que nous empruntons à une brochure explicative de Giltay. Un premier lot de 34 fleurs de coquelicot (*Papaver Rhoeas*, Linné), qu'une cage protégée par un treillis métallique rendait inaccessibles aux insectes, donna, par capsule, une moyenne de 4 milligrammes de semences (quoiqu'on eût opéré sur 14 fleurs la fécondation artificielle avec le pollen d'autres fleurs du même pied). Un deuxième lot de 215 fleurs normales produisit en moyenne 117 milligrammes de semences par fruit. Enfin sur un troisième lot de 215 fleurs *décorollées* et cultivées à cinquante mètres des précédentes on ne récolta que 50 milligrammes de graines par capsule.

L'éloquence de ces nombres se passe de commentaires et prouve péremptoirement l'utilité de l' « enseigne colorée ».

§ II. — La beauté dans le règne animal.

Notre tâche est singulièrement plus compliquée que dans le paragraphe précédent. Le monde des plantes, immobile et muet, ne con-

1. *Loc. cit.*, p. 276-278. Nous traduisons librement.

naît d'autre beauté que celle de la forme et de la couleur. Ici, à côté de la beauté plus haute du *mouvement*, apparaît un élément nouveau, *le son*, dont l'évolution atteint chez certains oiseaux un degré de perfection comparable aux productions de l'art humain. De plus, en ce qui concerne les qualités purement visuelles de forme et de couleur, la solution est loin d'être aussi simple que pour les végétaux; il faut, comme nous le verrons, leur attribuer au moins trois origines distinctes. Enfin une question se pose à propos des animaux, dont l'idée même ne saurait venir en parlant des plantes, chez lesquelles il est impossible de discerner la plus faible trace de mentalité : faut-il accorder à l'animal le sentiment du beau? La réponse dépendant essentiellement du sens que l'on attache à ces termes, nous en ajournerons l'examen jusqu'au moment où la notion du beau se trouvera complètement élucidée. Disons pourtant, dès à présent, qu'à nos yeux l'intérêt de cette question demeure entièrement spéculatif et sans influence sur le problème de l'esthétique en ce qui concerne l'homme.

Il est presque superflu de redire qu'il ne faut chercher dans ce qui va suivre que les résultats les plus généraux auxquels les naturalistes sont parvenus en ces matières : quelque attrait qui s'attache à cette partie de la biologie, notre plan nous fait un devoir de nous borner aux détails strictement indispensables à notre démonstration.

I

En théorie, dans le règne animal, comme dans le règne végétal, la forme dérive de la structure anatomique et la couleur « peut être considérée comme un résultat nécessaire de la constitution chimique très complexe des tissus et des fluides des animaux » (Wallace). Les modifications de ces formes et de ces couleurs normales sont rapportées par Wallace à trois causes principales (*Le Darwinisme*, chap. VIII, IX et X) :

1° La protection. — Les particularités de forme et de coloration destinées à assurer la sécurité de l'animal sont très répandues dans la nature[1]. Pour mettre un peu de clarté dans leur étude, il est d'usage de les répartir en trois classes plus ou moins tranchées :

a. *Ressemblance et coloration protectrices.* — C'est le cas le plus simple : la forme ou la couleur de l'animal lui permet de se confondre avec les objets environnants et de passer inaperçu aux yeux de ses ennemis. Cette imitation est générale ou spéciale. Elle est

1. Voir notamment *Darwin* et *Wallace*.

générale si elle s'adresse à un milieu très étendu : il suffit de rappeler dans cet ordre d'idées les couleurs propres aux animaux des déserts ou des régions polaires, la transparence de nombreux représentants de la faune pélagique, etc. Elle est spéciale si l'animal est adapté à certains objets déterminés : tiges, feuilles, fleurs, etc.; elle se manifeste ordinairement par des dessins, des rayures, des mouchetures, comme on en constate chez beaucoup de chenilles et de larves. On sait aussi que la couleur, invariable chez la plupart des êtres, est susceptible dans certains cas de suivre, au gré de l'animal, les changements de coloration qui surviennent dans le milieu : l'exemple des seiches et des poissons plats est classique sous ce rapport.

b. *Couleurs prémonitrices.* — Appeler sur soi l'attention dans un but de sécurité personnelle, voilà qui peut sembler paradoxal à première apparence. Rien de plus vrai cependant; disons mieux, rien de plus compréhensible. Imaginons un être qui ait acquis (par sélection naturelle) un moyen sûr de mettre en fuite les animaux de proie — à en juger par l'expérience, le meilleur et le plus usité est de se rendre « impropre à la consommation » par une odeur repoussante ou un goût désagréable. Non seulement cet être n'aurait aucun motif de chercher à se dérober à leur vue, mais même, suivant l'ingénieuse explication de Wallace, que des faits nombreux sont venus justifier, il a tout intérêt à les avertir de son identité : cela lui évitera le désagrément d'être pris pour autrui et tous les inconvénients qui pourraient s'ensuivre. C'est ainsi, ajoute Darwin, que les droguistes vendent certains poisons dans des bouteilles colorées, en vue de la sécurité publique.

On trouvera dans l'ouvrage de Wallace une étude détaillée des cas de ce genre (p. 315-323). Bornons-nous à citer, chez les mammifères, l'exemple de la *mouffette* et, chez les insectes, celui des belles chenilles des *Cucullia*, du sphinx de l'euphorbe, du *Machaon*, etc. Il a été vérifié expérimentalement que ces chenilles étaient rejetées avec dégoût par des oiseaux, des lézards, des grenouilles, des araignées.

Il faut rapprocher de ce mode de protection celui qui est obtenu au moyen de couleurs, de dessins, d'appendices ou d'attitudes destinées à effrayer l'ennemi. Nous en avons de bons exemples dans la corne caudale des chenilles de nos sphingides indigènes et dans l'appendice bifide de la chenille du *Machaon*.

c. *Mimétisme.* — Il consiste dans l'imitation d'autres espèces animales. Lorsque l'animal n'a pas eu la chance de découvrir un mode de protection qui lui permette de s'exposer impunément aux

regards de l'ennemi, il lui arrive fréquemmment de se tirer d'affaire en payant d'audace et d'emprunter le vêtement tapageur des espèces bien protégées par leur force, leurs armes naturelles ou leur mauvais goût. Tous les naturalistes connaissent l'exemple des Héliconides, papillons de l'Amérique du Sud, que leur odeur préserve des attaques des oiseaux. Ils sont « copiés » par d'autres papillons appartenant à des familles très différentes. Cette imitation est si complète qu'un entomologiste exercé peut seul les distinguer (Darwin), et que même les mâles s'y laissent prendre quelquefois et font des avances aux femelles des espèces imitatrices (Wallace). Sans aller si loin, les faits de mimétisme ne sont pas rares autour de nous : il ne manque pas de jolies mouches, fort inoffensives, efficacement protégées par leur ressemblance avec les abeilles ou les guêpes.

L'imitation se présente d'ailleurs entre espèces également bien défendues. Voici l'explication que Wallace donne de son utilité dans ce cas spécial. Il semble que les oiseaux et les autres insectivores doivent apprendre par expérience à distinguer les espèces non comestibles. Dès lors, si deux ou plusieurs espèces non comestibles se ressemblent, il y aura profit pour toutes, puisque cela diminuera d'autant le nombre d'individus que leurs ennemis devront sacrifier pour apprendre à les connaître; si l'une des espèces est rare, l'avantage pour elle devient énorme.

Dans tous les exemples qui précèdent, la protection est strictement défensive. Pour terminer sur ce sujet, il nous faut mentionner aussi, quoique moins fréquent, l'emploi du mimétisme et de l'imitation (par la forme ou la couleur) dans le but de tromper et de surprendre plus aisément la proie. Ainsi certaines araignées exotiques ont pris l'aspect de fleurs ou d'excréments pour attirer les insectes. Les appendices élégants et bizarres dont sont ornés beaucoup d'habitants des eaux servent au même usage et, vraisemblablement, le bel éclat phosphorescent dont brillent nombre d'animaux appartenant aux groupes les plus divers, n'a pas d'autre raison d'être, lorsqu'il ne joue pas le rôle d'avertisseur ou d'épouvantail que nous signalions tantôt et qu'il ne constitue pas un moyen de reconnaissance entre les sexes. — Les cas assez fréquents où les parasites copient le vêtement de leurs hôtes, sont en quelque sorte intermédiaires entre ce *mimétisme de capture* et le mimétisme proprement défensif.

2° La reconnaissance. — « Si nous prenons en considération, écrit Wallace, les habitudes et l'histoire de la vie des animaux qui

sont plus ou moins sociables, comprenant un grand nombre d'herbivores, quelques carnivores, et un nombre considérable d'oiseaux de tous les ordres, nous verrons qu'un *moyen de reconnaître facilement sa propre espèce*, à distance, ou pendant un mouvement rapide, au crépuscule ou à l'ombre d'un abri, doit être du plus grand intérêt pour eux et souvent contribuer à conserver leur existence ». « Un moyen aisé de se reconnaître est aussi d'une importance vitale pour les jeunes et pour les inexpérimentés de chaque troupeau; il permet aussi aux sexes de se rencontrer et d'éviter les inconvénients des croisements infertiles, et j'incline à croire que cette nécessité a eu une influence plus généralement répandue que toute autre cause quelconque dans la détermination des diversités de la coloration chez les animaux ». « L'étonnante diversité de couleurs et de taches qui règne surtout parmi les oiseaux et les insectes peut être due au fait qu'*un des premiers besoins d'une nouvelle espèce serait de se maintenir séparée de ses plus proches alliées*, et ce *desideratum* s'accomplirait plus promptement s'il existait quelque signe extérieur différentiel aisé à reconnaître » (p. 294-296).

La présence de marques distinctives de ce genre est loin d'être rare. L'éminent naturaliste en donne (p. 296 à 308) une longue énumération. Elles deviennent particulièrement fréquentes partout où beaucoup d'espèces de même taille habitent ensemble une même région; telles les antilopes d'Afrique. C'est à « cette nécessité de spécialisation par la couleur » que le même savant attribue la merveilleuse variété dans la beauté de quelques groupes d'oiseaux (des oiseaux-mouches, par exemple[1]) et d'insectes, notamment des papillons : *elle sert à distinguer les espèces*. Enfin c'est également à ce principe que serait due, selon Wallace, la symétrie bilatérale dans la coloration, qui se perd si facilement chez les animaux domestiques, chez qui elle devient inutile.

3° Couleurs et ornements sexuels. — Prenons comme exemple la classe des oiseaux où les « ornements sexuels » constituent une règle tellement générale que l'illustre Darwin, dont on connait le scrupuleux souci de ne rien avancer qui ne soit étayé sur de solides observations, n'a pas craint d'écrire : « On peut douter qu'il existe un oiseau qui n'ait pas quelque attrait spécial pour charmer l'autre sexe » (p. 539). C'est chez eux que nous trouverons les faits les plus saillants et le « goût » le plus développé à tous égards.

Les oiseaux mâles, dont la livrée est ordinairement beauco

1. On verra plus loin que Darwin est d'un autre avis, en ce qui concerne ce groupe.

lus brillante que celle des femelles, font une cour assidue à ces der-ières : ils dansent ou exécutent des mouvements bizarres et fantas-tiques sur le sol et dans l'air; ils cherchent à les séduire en étalant devant elles leur magnifique plumage; d'autres les charment par une musique vocale ou « instrumentale » extrêmement variée[1]. Sans rien préjuger pour l'instant de la signification de ces phéno-mènes, très controversée, comme nous le verrons, nous allons en passer rapidement en revue quelques-uns choisis parmi les plus caractéristiques[2].

Les parades et danses d'amour ne sont pas rares chez les oiseaux. C'est, d'après Brehm, un fait bien connu en Allemagne, que les coqs de bruyère mâles se réunissent en certains lieux qui restent les mêmes pendant des années pour se livrer à des chants et à des danses suivies de combats probablement simulés; les femelles se tiennent blotties sur les arbres d'alentour et surveillent le tournoi. En Amérique, les « danses de perdrix » d'une autre espèce de tétras sont tout aussi célèbres. Mais la palme revient incontestablement à un oiseau d'Australie dont les mâles se rassemblent en grand nombre à la saison des amours et construisent de véritables ber-ceaux qu'ils ornent de toute espèce d'objets brillants (coquillages, minéraux, etc.); cela fait, ils y conduisent les femelles et se mettent à parader devant elles[3].

Quant aux espèces qui possèdent un beau plumage, « tous les naturalistes qui ont étudié avec soin les habitudes des oiseaux sont unanimes à reconnaître que les mâles sont enchantés de montrer leurs ornements,... que ces ornements soient chez eux permanents ou temporaires; ils leur servent évidemment à exciter, à attirer et à captiver les femelles. Ils les déploient devant d'autres mâles ou même, comme le paon, devant un spectateur quelconque, devant des poules et même devant des porcs » (Darwin, p. 432). Le cas le plus typique et le plus propre à mettre en relief le rôle joué par le plumage dans la rivalité sexuelle nous est offert par l'*Argus* mâle. « L'exemple du faisan argus mâle est éminemment intéressant, en ce qu'il fournit une excellente preuve que la beauté la plus exquise peut servir à

1. Darwin donne le nom expressif de musique instrumentale aux sons divers que produisent les oiseaux pendant qu'ils paradent devant la femelle ou qu'ils l'appellent, en entre-choquant les plumes ou les ailes, en tambourinant de la queue (bécasses) ou du bec (pics), ou pendant le vol au moyen de plumes de forme spéciale (p. 412 sqq.).

2. Voyez Darwin (p. 394 s.), Wallace (chap. x, p. 360 s.) et Groos (chap. iv : Liebesspiele).

3. Sur les constructions des oiseaux à berceaux, voyez Darwin, p. 418, et aussi p. 432-433, la description des danses de *Rupicola*.

captiver la femelle, mais à rien autre chose; en effet, les rémiges primaires ne sont jamais visibles et les ocelles apparaissent dans toute leur perfection, seulement alors que le mâle prend l'attitude qu'il adopte toujours quand il courtise la femelle » (*ibid.*, p. 437). Cet oiseau n'a pas de brillantes couleurs; il ne peut plaire que par la grandeur de ses plumes et la perfection de leurs dessins où l'illusion est poussée à un degré incroyable: certains ocelles merveilleusement ombrés offrent tout à fait l'aspect d'une boule dans une cavité, mais à la condition d'être vus dans la position où ils se présentent à la femelle tandis que le mâle parade devant elle: on chercherait vainement cette curieuse apparence sur les exemplaires empaillés de nos musées. Rapprochez maintenant ce fait du suivant et concluez : deux faisans affectant des couleurs ternes n'étalent jamais leur plumage devant leurs femelles, comme s'ils paraissaient comprendre qu'il est inutile de faire parade de beautés qu'ils ne possèdent pas (*ibid.*, p. 438).

Le chant est une faculté extrêmement répandue chez les oiseaux et des faits nombreux ne peuvent laisser de doute sur son origine et son utilité. Ces chants servent à attirer la femelle et évidemment aussi à la charmer, puisqu'ils se continuent en sa présence. Le chant des oiseaux mâles attire la femelle, dit J.-C. Houzeau. Ce chant est plus qu'un simple appel; c'est un moyen de persuasion qui certainement n'est dépourvu ni de goût ni de charme (*Fac. ment.*, I, p. 279). Le rossignol ne va pas à la recherche de la femelle, mais il l'attire par son chant; les canaris et les pinsons femelles choisissent les mâles meilleurs chanteurs, etc. Il est facile de se figurer les degrés par lesquels les notes d'un oiseau, qui servaient d'abord de simple moyen d'appel, ont dû passer pour se transformer en un chant mélodieux. La sélection a amené le triomphe des meilleurs exécutants. Il faut aussi tenir compte de l'influence de l'imitation : en automne, dit Brehm[1], les jeunes rossignols, livrés à eux-mêmes, sont inhabiles; c'est au printemps suivant qu'inspirés par la passion et entourés d'habiles modèles qu'ils cherchent à vaincre, ils atteignent la perfection dont ils sont capables. C'est, on le voit, une véritable émulation, chaque mâle cherchant à surpasser ses rivaux.

Nous ne suivrons pas les observateurs dans leurs recherches sur les insectes et les autres classes de vertébrés. Nous n'en retiendrons que les conclusions, sensiblement conformes à celles qui découlent de l'étude des oiseaux.

1. Cité par Espinas, *Soc. anim.*, p. 317.

Le dimorphisme sexuel des insectes peut, il est vrai, résulter de ises diverses; mais nous retrouvons chez eux des phénomènes llogues à ceux que nous venons d'observer chez les oiseaux. is la poursuite de la femelle, papillons et libellules, comme il iit s'y attendre, paraissent compter principalement sur l'attrait sistible de leur brillante livrée; pourtant certains papillons, et des moins bien doués sous ce rapport, puisqu'on trouve parmi les splendides mars de nos forêts, recourent aussi à la loi du bat. Chez les coléoptères, puissamment protégés par la solide asse de leurs élytres, la lutte est naturellement plus fréquente; ous hâtons pas cependant de décrier les mœurs de cette rude u, car chez elle, aussi bien que chez les orthoptères et les les, c'est plus souvent encore le plus habile musicien qui sort iqueur du tournoi d'amour. Et nous serions mal venus à médire leurs sérénades, nous, les héritiers artistiques de la Grèce qui a tant admirées.

Passons aux vertébrés. Qui n'a ouï parler des batailles terribles e se livrent les épinoches mâles, étalant orgueilleusement les lle nuances de leur parure de combat et de la fuite honteuse du incu dont s'éteint le chatoyant vêtement? Un autre poisson, le *acropus*, le paon de la gent aquatique, fait la roue devant sa femelle. iez les tritons et les lézards, le beau sexe, qui est ici le laid, se mplait aux rutilantes couleurs et aux appendices élégants des lles. Grenouilles et crapauds cultivent de préférence l'art du ant. Mais voici venir les mammifères, race brutale et peu esthé-que, où « le mâle paraît obtenir la femelle bien plus par le combat e par l'étalage de ses charmes » (Darwin); de là cet arsenal varié cornes et de défenses dont les mâles sont presque seuls pourvus[1]. ureusement pour nous, deux honorables exceptions sont à naler : les antilopes et les singes. Les mâles de ces derniers sont me particulièrement bien doués sous le rapport des attraits, à en ger par ces lignes de Darwin : « Dans la plupart des espèces, les tes se ressemblent par la couleur; mais les mâles... diffèrent des uelles par la couleur des parties nues de la peau, le développe-nt de la barbe, des favoris et de la crinière. Beaucoup d'espèces it colorées d'une manière si belle et si extraordinaire et sont rvues de touffes de poils si curieuses et si élégantes que nous pouvons nous empêcher de considérer ces caractères comme des ements » (p. 601). Mentionnons à ce propos un fait que d'aucuns

1. Notons aussi, dans cette classe, le rôle important des *odeurs* comme attraits els; nous n'y insistons pas, puisque, comme on l'a vu, ce groupe de sen-ns doit rester en dehors du champ de l'esthétique.

trouveront étrange — notre raison, qui se croit si raisonnable, n'affiche-t-elle pas la prétention de couler l'univers dans le moule étroit de ses préjugés? Mais son étrangeté même est un exemple saisissant du rôle et de l'utilité de la couleur. On sait que, tout au rebours de nos idées, nombre de singes, au lieu de faire du visage le siège principal de la beauté, ont placé celui-ci juste à l'opposé : certaines espèces ont les fesses dénudées et brillamment colorées. Eh bien! il résulte des observations que ces singes font étalage de cette partie, non seulement envers leurs pareils, mais envers toute personne à qui ils veulent faire bon accueil. On ne constate rien d'analogue chez ceux qui sont dépourvus de ce genre d'attraits (*ibid.*, p. 679-680).

II

De la masse prodigieuse des faits accumulés par les observateurs sur la forme, la couleur et les autres éléments qui constituent à nos yeux la beauté dans le règne animal, — et dont nous n'avons pu résumer qu'une bien faible partie — essayons maintenant de dégager ce qui fait l'objet de nos recherches : la *signification* de cette beauté.

I. Nous commencerons par l'étude des *caractères sexuels secondaires*, qui est plus directement en rapport avec notre sujet; car, en ce qui les concerne, ce n'est pas seulement au sens humain et artistique, mais au sens *naturel* et *scientifique*, qu'il est permis de parler d'ornements ou d'attraits, dans l'acception large du mot. Les caractères destinés à assurer la protection ou la reconnaissance, par contre, ne méritent pas biologiquement le nom d'ornements, cela va de soi; c'est uniquement *au point de vue humain* qu'il peut être question de leur valeur esthétique.

Si tous les naturalistes sont d'accord pour admettre la réalité des faits, l'accord cesse dès qu'il s'agit de les interpréter physiologiquement et biologiquement.

La première explication en date est celle de Darwin. Pour l'illustre naturaliste, l'acquisition des caractères sexuels secondaires est le résultat d'une *sélection*, d'un *choix*, plus ou moins voulu et conscient, *exercé par l'un des sexes*, généralement la femelle. Ce choix est déterminé précisément par les particularités de nature très diverse que nous avons étudiées, apparues, en raison de la variabilité du type spécifique, chez des individus isolés et tendant à se transmettre à leur descendance par hérédité. En se portant par la suite de préférence sur les individus doués de ces qualités au plus

haut degré, ce choix opère une véritable sélection, qui aboutit à la fixation de ces caractères. Darwin donne à cette sélection le nom de *sexuelle*.

Le fait du choix étant démontré, la réalité de la sélection ne saurait être contestée. Or, « l'existence d'un certain choix de la part de la femelle paraît être une loi aussi générale que l'ardeur du mâle » (p. 243). Tous les faits connus témoignent de la coquetterie des mâles à faire parade de leurs ornements ou de leurs talents musicaux devant les femelles; peut-il donc rester un doute sur le but et l'utilité de ce manège, d'autant que ces ornements, les mâles les ont souvent acquis « au prix d'une augmentation de danger du côté de l'ennemi, et même d'une perte de puissance dans la lutte contre leurs rivaux »? « Supposer que les femelles n'apprécient pas la beauté des mâles serait admettre que les belles décorations de ces derniers et l'étalage qu'ils en font sont inutiles, ce qui n'est pas croyable » (p. 545-546). — Par ailleurs, les modifications que l'on observe dans la coloration et la forme des plumes, par exemple, appellent inévitablement des analogies avec ce que nous constatons dans l'espèce humaine. « Toute mode fugitive en toilette devient l'objet de l'admiration humaine; de même, chez les oiseaux, la femelle paraît apprécier un changement, si minime qu'il soit, dans la structure ou la coloration des plumes du mâle » (p. 422). Ainsi, chez les oiseaux-mouches, presque toutes les parties du plumage ont été l'objet de modifications parfois poussées à un point extrême et « ces cas présentent une singulière analogie avec ceux que présentent les races que nous élevons pour l'ornementation, nos races de luxe, en un mot » (p. 426). Or, ces dernières, comme on sait, sont le résultat d'un choix, d'une sélection opérée par les éleveurs[1].

Dans cette conception, la signification de la beauté (sexuelle) chez l'animal serait donc très simple : elle constituerait un moyen d'attirer sur lui l'attention de l'autre sexe, de *se distinguer* de ses semblables. En d'autres termes, comme la beauté des plantes, elle aurait pour origine un *besoin de distinction*, lié à la reproduction de l'espèce.

Wallace repousse l'explication de Darwin. Nous n'avons selon lui aucune preuve directe en faveur de cette solution. Cette preuve consisterait à établir : que le choix exercé par la femelle est un fait aussi général que l'affirme Darwin; que de légères différences dans la forme, les dessins ou les couleurs des plumes d'ornement sont

1. On a vu plus haut que Wallace attribue la merveilleuse diversité du plumage des oiseaux-mouches à une origine toute différente : le besoin de reconnaissance. La vérité est peut-être dans la combinaison des deux hypothèses.

précisément ce qui motive la préférence de la femelle; enfin, « que toutes les femelles d'une même espèce, ou la grande majorité d'entre elles, sur une étendue considérable de pays et pendant des générations successives, préfèrent exactement la même modification de couleur et d'ornement ». Or, sur tous ces points, les preuves de Darwin sont insuffisantes. Il a démontré que les mâles aiment à faire étalage de leurs ornements; que cet étalage plaît à la femelle et l'excite; mais les cas manifestes de choix qu'il cite sont exceptionnels : « Ils prouvent seulement que la femelle exerce quelque choix parmi des mâles très différents, et quelques observations sur les oiseaux à l'état de nature confirment le fait; mais il n'y a pas de preuves que le choix ait été déterminé par de légères variations de couleur ou de plumage, ou par leur intensité croissante ou leur complexité ». Au contraire, de bons observateurs, cités par Darwin lui-même, estiment « que la femelle préfère invariablement le mâle le plus vigoureux, le plus querelleur, le plus batailleur » (p. 384). — D'autre part, étant donnée l'action rigoureuse de la sélection naturelle, il faut, pour que *les plus beaux* mâles triomphent et soient conservés, qu'ils soient en même temps *les plus aptes*. Il suit de là que toute sélection de l'ornement seul serait vaine et que, s'il y a corrélation entre la beauté et la force, tout choix d'ordre ornemental est superflu. « Si les mâles aux couleurs les plus brillantes et aux plumages les plus abondants ne sont pas les plus sains et les plus vigoureux, s'ils n'ont pas le meilleur instinct pour construire convenablement et cacher le nid et pour le soin et la protection des petits, ils ne sont certainement pas les plus aptes et ne survivront pas, ni ne seront pères des survivants. Si au contraire, il existe généralement cette corrélation, si... l'ornementation est le produit naturel et direct d'une santé et d'une vigueur surabondantes, alors il n'est besoin d'aucun autre mode de sélection pour expliquer la présence des ornements. » En d'autres termes, « l'action de la sélection naturelle ne s'oppose pas, à la vérité, à l'existence de la sélection par la femelle de l'ornementation en soi, mais elle la rend entièrement sans effet » (p. 397-398).

L'explication de Wallace, basée uniquement sur l'action de la sélection naturelle, est une combinaison des théories de « la décoration structurale » de Tylor (concordance entre la distribution des couleurs et la structure anatomique de l'animal) et du « besoin de dépenser les forces en excès ». Il part du fait très général que, chez les animaux supérieurs, les mâles, même ceux qui sont peu ou point armés, comme les lièvres, les taupes, les lézards, les papillons, se battent entre eux pour la possession des femelles; ce qui a pour con-

équence le triomphe des plus forts. Ceux-ci se reproduisent seuls t transmettent leurs particularités à leurs descendants; la sélection iturelle a donc dû développer d'une façon constante la force et les mes des mâles. Cette augmentation d'énergie entraîne divers effets *condaires*. Elle rend nécessaire pour l'organisme l'existence d'une rte de « soupape de sûreté » : de là l'origine des chants, des bruits qui peuvent aussi, au début, avoir été de simples moyens de connaissance et d'appel — des danses, des mouvements. Elle provoque l'apparition de colorations plus vives et d'appendices aux oints où la croissance est la plus active; toutefois ce phénomène e se produit ordinairement que chez le mâle, parce que, en règle énérale, la femelle a plus besoin de protection que lui : le fait que, hez les oiseaux dont le nid est bien protégé, la femelle est aussi ichement parée que le mâle, confirme cette interprétation. Enfin, à nesure que les plumes ou autres organes accessoires augmentent n longueur et en abondance, les muscles de la peau se développent arallèlement et le développement nerveux, aussi bien que l'afflux sanguin en ces points, étant portés à leur maximum, l'érection de ces organes devient une habitude à chaque période d'excitation nerveuse ou sexuelle. En un mot, ces divers phénomènes deviennent « la principale indication externe de la maturité et de la vigueur du mâle », et, par conséquent, attirent nécessairement la femelle (p. 386-396).

Comme le fait très justement observer Karl Groos (*ouv. cité*, p. 240-241), la théorie de Wallace modifie la conception darwinienne de la sélection sexuelle; elle ne la renverse pas. Quoi qu'en pense son auteur, elle laisse subsister le fait du choix; seulement, au choix exercé *consciemment* par la femelle, et motivé par les qualités qui lui plaisent le mieux, elle substitue une élection *inconsciente*, déterminée par l'excitation la plus forte. En effet : c'est, dit Wallace, le mâle le plus vigoureux qui l'emporte sur ses rivaux; mais ce mâle est en même temps, par hypothèse, celui qui possède le plus d'attraits et, d'un autre côté, sa vigueur se révèle principalement, sinon exclusivement, par l'étalage de ces attraits; c'est par là qu'il charme et excite la femelle. Or, *psychologiquement*, celle-ci obéit à l'excitant le plus fort. N'est-il pas évident dès lors qu'en se donnant au mâle le plus vigoureux, elle se laisse déterminer, en dernière analyse, par l'état d'excitation plus intense que créent en elle les ornements, les chants ou les mouvements de ce mâle? en d'autres termes, qu'elle le *choisit*, inconsciemment, à cause de ces ornements, de ces chants ou de ces mouvements? Une lecture attentive de certains passages du chapitre x du *Darwinisme* (notamment des pages

385 et 386) laisse d'ailleurs l'impression que le grand naturaliste ne peut, malgré lui, se défendre d'en revenir à l'idée de choix.

Au point de vue de nos recherches la solution de Wallace ne diffère donc pas essentiellement de celle de Darwin; la beauté (sexuelle) reste dans cette hypothèse ce qu'elle était dans la première : un moyen de *se distinguer, d'attirer sur soi l'attention.*

Karl Groos, à son tour, dans son beau livre sur les jeux des animaux (p. 236 s.), combat la théorie de Wallace. Une augmentation d'énergie, continuée pendant une longue suite de générations, lui paraît peu conforme à la loi de la sélection naturelle; car celle-ci « a quelque chose de la loi d'airain des salaires; elle donne d'une main avare ce qui est absolument indispensable à la conservation de l'espèce, et rien de plus ». Il est à remarquer, en outre, que cette apparition de couleurs ou d'appendices n'est possible, de l'aveu même de Wallace, que chez une espèce complètement adaptée; sinon elle serait un danger pour l'espèce, ou bien il n'y aurait pas de « superflu » d'énergie disponible. Or, si l'adaptation est supposée complète, comment peut-il encore être question d'un développement ultérieur? — En ce qui concerne les phénomènes de chant et de mouvement, les expliquer par la nécessité de dépenser le surplus des énergies vitales, n'est-ce pas admettre implicitement, avec Lamarck, l'hérédité des caractères acquis, si vivement controversée à l'heure actuelle, et que Wallace lui-même repousse? Et si l'on écarte le principe de Lamarck pour se baser exclusivement sur la sélection naturelle, il est indispensable que les phénomènes en cause, pour se transmettre et se fixer, présentent une utilité essentielle pour l'espèce et ne soient pas uniquement la décharge d'un superflu.

Voici l'ingénieuse explication que propose Groos. L'intérêt de l'espèce exige que le penchant sexuel ne reçoive pas une satisfaction immédiate, mais que celle-ci puisse être différée jusqu'à ce que les individus se trouvent dans les meilleures conditions pour assurer la perpétuation de leur race. Ce but est atteint principalement par ce que Groos appelle la *pudeur instinctive* (*instinctive Sprödigkeit*) de la femelle, dont le mâle doit triompher avant tout. Il y parvient par un ensemble de moyens qui concourent à amener les deux sexes au summum voulu d'excitation : le plus simple consiste en une poursuite assidue; à un degré plus élevé, se place l'émission d'odeurs spéciales, de sons, de bruits; enfin, plus haut encore, figurent les « jeux amoureux » proprement dits (*Liebesspiele*) : chants, danses, étalage des plumes et des ornements. A l'appui de sa thèse, Groos apporte une observation des frères Müller, d'après

quelle l'appariation chez les oiseaux serait déjà chose faite avant ıe commence ce que l'on appelle le temps des amours; le manège mâle pendant cette période n'aurait d'autre but que de décider femelle à l'accouplement et celle-ci n'accepterait le mâle déjà oisi que s'il possédait les aptitudes nécessaires pour triompher sa résistance. Enfin, il est à noter que cette hypothèse fournit e explication naturelle de divers faits presque incompréhensibles ıs celle de Darwin : telles, la répétition annuelle des jeux d'amour ez les oiseaux qui restent appariés toute leur vie et la partici-tion des femelles à ces jeux chez d'autres espèces (p. 243-245). — ıant à l'origine même des mouvements qui constituent ces moyens conquête, il faut la chercher, partie dans les réflexes généraux i accompagnent toute excitation forte (tremblement, course, bat-ment des ailes, etc.), partie dans les réflexes spéciaux utilisés ıns la lutte contre un ennemi (hérissement des plumes ou des ils, gonflement du corps, élévation de la voix). Si l'excitation xuelle s'est emparée de ces derniers et les a adaptés à son usage, n'y a rien d'étonnant à ce que d'autres excitants utilisent à leur ur les réflexes de la première : ainsi s'explique l'existence de ux-ci en dehors du temps des amours et comme expression d'émo-ons qui n'ont rien à voir avec l'instinct sexuel (p. 245-248).

Quelle est, dans cette théorie, la signification de la beauté animale? lle constitue pour le mâle un moyen de triompher de la résistance la femelle, en amenant celle-ci au degré d'excitation sexuelle où nouveau sentiment l'emporte en puissance sur sa « pudeur ins-ıctive ». Ce point nous semble incontestable. Que cette résistance la femelle et la nécessité pour le mâle de créer en elle et en lui-ême pareil état d'excitation ne soient, à leur tour, que des moyens retarder leur union jusqu'à ce qu'ils se trouvent tous deux dans s conditions les plus favorables à la perpétuation de la race, cela est d'aucune importance pour la question qui nous occupe. A ce int de vue très spécial, la théorie de Groos ne nous paraît donc s différer sensiblement des deux précédentes. Examinons la ques-on de plus près.

Il est difficile de se prononcer sur la valeur scientifique de l'hypo-èse de Groos. L'existence d'un instinct de pudeur chez la femelle laire d'une lumière plus intime nombre de faits se rattachant à ce apitre de la biologie; de plus l'esprit de la doctrine évolutionniste mble autoriser l'attribution à l'animal, au moins à l'état rudimen-ire, d'un sentiment dont la présence est indiscutable dans l'espèce ımaine. Mais, par contre, certains phénomènes semblent en con-adiction absolue avec elle. Dans les pages qu'il consacre à l'étude de

la sélection sexuelle chez les oiseaux, Darwin rapporte (p. 522-528) que, chez quelques espèces, la femelle est plus belle que le mâle et fait étalage de ses charmes devant celui-ci. Pour être rares, ces exemples n'en sont que plus intéressants; l'un d'eux notamment (p. 523) montre nettement que, dans ces espèces, il y a rivalité entre les femelles et non plus entre les mâles. Il est curieux de constater que Groos n'ait fait aucune mention de ces anomalies qui constituent pourtant une difficulté sérieuse pour la théorie de la pudeur instinctive des femelles. Faut-il donc admettre que, dans certaines circonstances exceptionnelles, cet instinct, pour une cause inconnue, puisse apparaître chez le mâle au lieu de la femelle? Cela n'aurait après tout rien de plus étrange que de voir le mâle se charger des soins de l'incubation. Nous nous contentons de signaler la difficulté en passant, sans y insister, d'autant que ces cas, nous le répétons, sont exceptionnels.

Acceptons donc pour établir l'existence de cet instinct de résistance chez la femelle. Sommes-nous en droit de conclure de là, avec Groos, que, dans ces conditions, il ne peut plus être question de choix, conscient ou inconscient? qu'il ne s'agit plus de savoir pour quel mâle la femelle se décidera entre plusieurs, mais, avant tout, si le mâle possède les qualités requises pour triompher de la résistance de la femelle? La réponse dépend essentiellement d'une question sur laquelle, malheureusement, l'auteur n'a pas pris soin de s'expliquer clairement. Accepte-t-il l'opinion des frères Müller sur l'époque de l'appariation ou s'en tient-il à la croyance commune qui recule celle-ci à la fin de la période des amours? C'est ce qu'il ne dit pas d'une façon précise, estimant sans doute la chose superflue du point de vue où il s'est placé. Or, la théorie des frères Müller, vraie peut-être pour certaines espèces d'oiseaux directement observés par eux, soulève, à notre sens, deux objections graves qui la rendent inapplicable à l'ensemble de l'animalité. On sait que, chez beaucoup d'animaux, les « jeux amoureux » se pratiquent dans des assemblées qui réunissent un nombre souvent considérable d'individus des deux sexes. A quoi peuvent servir ces réunions, si l'appariation a déjà eu lieu antérieurement? Il se conçoit que, après l'appariation, le mâle se livre à son manège amoureux devant sa propre femelle, pour triompher de la résistance de celle-ci; mais pourquoi plusieurs mâles devant plusieurs femelles? Cela est bien peu conforme à ce que nous savons de l'ardente rivalité et de la jalousie des mâles. On doit se demander ensuite ce qui arriverait, dans le système des frères Müller, si le mâle apparié ne possédait pas les aptitudes nécessaires pour vaincre la pudeur de sa femelle? Le couple resterait for-

cément stérile. Pareil procédé d'accouplement serait donc manifestement désavantageux pour l'espèce et il n'est pas douteux que, oin de le généraliser, la sélection naturelle devait tendre constamment à le restreindre, en éliminant les espèces qui l'auraient adopté. opinion générale, qui fait des jeux d'amour le prélude à l'accouement, a donc pour elle, non seulement l'avis unanime des natulistes, mais, de plus, elle est seule strictement compatible avec la loi d'airain » de la sélection naturelle. Si, dans certains cas, l'appariation se produit avant le temps des amours, ces cas sont et ne euvent être qu'exceptionnels : en règle générale, les danses, les hants, l'étalage des charmes du mâle *précèdent* l'appariation et *ont omme premier but d'y décider la femelle.* Qu'ils se continuent nsuite et contribuent à maintenir les deux « époux » dans l'état d'excitation favorable, la chose nous semble des plus naturelles. N'en est-il pas de même dans l'espèce humaine et voyons-nous les protestations d'amour et les attitudes conquérantes cesser immédiatement après l'échange du consentement entre les fiancés?

Dégagé de toutes les questions accessoires, le problème se présente maintenant sous une forme très simple. Pour décider la femelle à s'apparier avec lui, le mâle doit vaincre la « pudeur instinctive » de celle-ci. Il doit, dans ce but, créer en elle une excitation assez puissante pour surmonter sa résistance. Dès lors, la remarque de Groos concernant l'existence du choix dans le système de Wallace, se retourne contre le sien avec autant de force. Psychologiquement, la femelle obéit à l'excitation la plus forte; entre tous les mâles qui la recherchent, elle s'appariera donc à celui qui saura produire en elle cette excitation la plus forte. Or, ne l'oublions pas, cet état d'excitation est déterminé par le déploiement des attraits du mâle, au sens large du mot. N'est-il donc pas permis d'en conclure, à la lettre, que, si telle femelle s'unit à tel mâle plutôt qu'à tel autre, c'est qu'il possède, à ses yeux, le plumage, la voix, le talent d'instrumentiste ou de danseur le plus excitant, sexuellement parlant? N'est-il pas évident qu'il y a là un choix, aussi inconscient et mécanique qu'on voudra, mais enfin un *choix*? Groos lui-même nous autorise à aller plus loin encore. Dans le riche trésor d'observations que contient son livre, les exemples d'intelligence et de sentiment ne manquent pas chez les animaux supérieurs, particulièrement chez les oiseaux; en une trentaine de lignes (p. 251-252), il a pris soin de réunir les plus caractéristiques, excluant intentionnellement les cas « extraordinaires », et il n'hésite pas à accorder aux acteurs mâles et femelles de ces petites scènes d'amour quelque conscience de leur but, quelque jouissance du spectacle qu'ils

offrent ou contemplent. (C'est même cette conscience qui donne, selon lui, un certain caractère de jeu à ces phénomènes.) Chez les animaux supérieurs, l'analogie avec ce que l'on observe dans l'espèce humaine devient donc évidente : là, comme ici, toutes proportions gardées, il est possible de parler de choix volontaire et conscient.

La réalité du choix exercé, consciemment ou non, par la femelle n'est donc pas discutable dans le système de Groos. Son ingénieuse hypothèse de la pudeur instinctive nous explique le *pourquoi* de ce choix et, en cela, elle constitue — si elle est reconnue fondée — un progrès sensible sur les théories de Darwin et de Wallace. Darwin se bornait à constater que le mâle, plus ardent, accepte la première femelle venue, tandis que celle-ci, plus délicate, choisit entre les mâles, sans rechercher la cause de cette différence. L'essai d'explication de Wallace se heurte, comme on l'a vu, à des difficultés redoutables; en outre, s'il met bien en évidence l'utilité qu'il y a pour l'espèce à ce que le mâle le plus vigoureux soit en même temps le plus séduisant, il ne nous montre pas encore pourquoi la femelle choisit, et choisit précisément celui-là. Groos comble cette lacune de la façon la plus heureuse; mais, pas plus que Wallace, il ne renverse entièrement les idées de Darwin, du moment que sa théorie, qu'il le veuille ou non, implique elle aussi un choix.

En résumé, les observations des naturalistes et la discussion rigoureuse des hypothèses explicatives imaginées par eux, nous conduisent aux conclusions que voici. L'ardeur des mâles est une loi très générale dans le règne animal, en rapport avec le besoin plus vif de protection chez les femelles; elle a pour conséquence la poursuite acharnée de ces dernières par les premiers et la rivalité de ceux-ci. Or, il importe essentiellement à la conservation de l'espèce que les mâles les plus aptes arrivent seuls à se reproduire et soient les pères de la génération suivante. Et par ces mots « les plus aptes », il ne faut pas entendre uniquement les plus vigoureux, les plus batailleurs, mais encore ceux qui possèdent au plus haut degré les instincts particuliers et utiles à l'espèce, les formes et les couleurs les mieux adaptées à sa protection, les marques distinctives et récognitives les plus apparentes, etc., bref, tout ce qui constitue le patrimoine de l'espèce, tout ce qui dans un domaine quelconque lui donne son type spécial, sa « définition spécifique ». Cela posé, il était indispensable qu'un mécanisme quelconque vînt entraver la satisfaction immédiate de l'instinct génésique; que la femelle n'acceptât pas passivement le premier mâle qu'elle rencontrait; qu'elle choisît, au contraire, inconsciemment ou avec conscience, celui qui répondait le mieux au but de l'espèce : de là l'origine et l'utilité de

« pudeur instinctive », dont la sélection naturelle ne pouvait uer de favoriser le développement [1]. Mais, en retour, cet obsà ses désirs appelait nécessairement chez le mâle une adapta- :ontraire pour en triompher : elle se trouva réalisée par tout n propre à augmenter chez la femelle l'excitation sexuelle, à la r au degré où elle dépasse l'énergie de la résistance : recherche ie, émission d'odeurs ou de sons, apparition de couleurs vives ippendices colorés, étalage et déploiement de ces excitants iux dans la danse, le chant, les parades, les mouvements de i de saltation, etc. Et la sélection dut favoriser à son tour le oppement de ces caractères en même temps qu'elle contribuait fixer dans la race. — L'action de ces divers excitants est au t purement réflexe; chez les vertébrés supérieurs seuls, nous nes porté à supposer que leur possession et leur emploi s'ac- iagne de conscience et de jouissance et présente quelque ana- avec le rôle des ornements chez l'homme. Le nom d'ornements ttraits qui leur a été appliqué, à raison de cette analogie, chez les animaux indistinctement, n'est donc strictement justifié i ce qui concerne les représentants les plus élevés du règne. moins la similitude d'origine paraît un motif suffisant pour iser l'extension du terme à l'animalité tout entière.

pparition et le développement de ces « caractères sexuels idaires » implique nécessairement dans chaque individu mâle aque espèce une *tendance* naturelle à se distinguer au sein de spèce, à revêtir des caractères et des aptitudes spéciales qui rmettent de produire sur la femelle une impression plus pro- que ses rivaux, c'est-à-dire, en d'autres termes, de fixer son tion et son choix, attention et choix réflexes dans les êtres infé- s, mais probablement volontaires et conscients chez les ani- les mieux doués. Nous sommes dans l'ignorance la plus com- sur le mode de production de ces variations, comme de toutes utres. Faut-il y voir des variations congénitales dont la cause échappe? faut-il admettre, au contraire, que le mâle puisse, au de son existence, acquérir, sous l'influence du milieu ou autre-, des caractères nouveaux qu'il transmet à ses descendants? un problème que nous pouvons sans inconvénient laisser de : il se passera sans doute beaucoup de temps encore avant que

a présence de l'*hymen* chez les vierges tend vraisemblablement au même comme si, dans l'espèce humaine, la nature avait voulu doubler d'un le matériel le frein moral de la pudeur, afin que seul le mâle vigoureux ssurer sa reproduction. Il serait curieux de rechercher si cet obstacle chez d'autres animaux et notamment chez les singes.

la question de l'hérédité ou de la non-hérédité des caractères acquis soit tranchée définitivement. Dans l'état actuel de la science, il est même difficile de savoir dans quelle direction agit cette tendance. Le rôle des ornements sexuels tient, en effet, à des causes très complexes. En premier lieu, on doit tenir compte de l'action propre des excitations sensorielles, mise en lumière par la psychologie moderne; cette action sera naturellement d'autant plus puissante que les impressions de couleur, de son ou de mouvement seront elles-mêmes plus fortes. Mais cette explication ne suffit pas : les impressions vives de ce genre ne manquent pas dans la nature et cependant l'immense majorité d'entre elles restent sans effet sur l'animal; il n'est que très exceptionnellement sensible à celles qui lui viennent des individus d'une autre espèce. Tout porte donc à croire que les variations favorables consistent principalement dans le fait de réunir à un plus haut degré les multiples attributs de l'espèce, de les posséder avec une perfection plus grande que ses rivaux, de les exagérer même, pour offrir à la femelle une image sensorielle plus nette, plus intense, de la race et spécialement du mâle de cette race. La sélection agirait dans ce cas par voie d'*exagération* des caractères acquis dans un but de protection ou de reconnaissance. Darwin pense, en outre, qu'elle a dû agir également par voie de *modification* : « chez les oiseaux, dit-il (p. 422), la femelle paraît apprécier un changement, si minime qu'il soit, dans la structure et la coloration des plumes du mâle ». De fait, la conformation de certains organes est si bizarre, la nuance de certaines plumes ou de certaines écailles si indécise, que l'exagération devient presque inévitablement le point de départ d'une modification plus ou moins importante.

Quoi qu'il en soit, l'existence d'une *tendance à se distinguer* ne nous parait pas contestable. Elle est le postulat indispensable à ce cas particulier de la sélection, comme la tendance plus générale à la variation, à l'ensemble des phénomènes qui relèvent de la sélection naturelle. Nous allons d'ailleurs la retrouver d'une façon peu équivoque en étudiant les autres causes d'apparition et de modification de la couleur.

Si nous considérons maintenant que les combinaisons de formes, de colorations, de sons et de mouvements, réalisées et perfectionnées sous l'impulsion de cette tendance, sont à nos yeux les éléments de la beauté dans le règne animal, nous serons inévitablement conduit, comme plus haut pour les plantes, à voir dans cette tendance l'une des sources de la beauté naturelle. Assurément, nous sommes loin de déclarer beaux le chant de tous les oiseaux et les

raits » qui sont la parure de beaucoup d'espèces d'animaux; n'en est-il pas de même à l'égard de la « musique » et des des » d'un grand nombre de sauvages? La beauté est chose ument relative au sein de l'espèce humaine; *a fortiori*, ne 1s-nous pas en juger dans la nature d'après un type unique. Il rte peu d'ailleurs que la sélection n'ait produit que des ornes de bon goût et des chanteurs mélodieux. Il nous suffit d'avoir ré que les chants, les couleurs et, en général, *tout ce qui préchez les animaux le caractère incontestable d'ornement et a été s à ce titre, a pour origine une sélection qui suppose la ten-, consciente ou non, à se distinguer.*

rès ce qui précède, est-il nécessaire d'expliquer longuement ient nous comprenons cette sélection? Dans la nature, il est ue puéril de dire qu'il n'y a et ne peut y avoir qu'une espèce lection, la sélection *naturelle*, celle *des plus aptes*; tout autre paraît inconcevable. La sélection sexuelle de Darwin n'est elle- qu'un cas spécial de la sélection naturelle. Si l'on a pu croire itraire, c'est, pensons-nous, parce que Darwin ignorait le lien elie les phénomènes sur lesquels portait cette sélection avec itage de l'espèce. Ce lien, la théorie de K. Groos l'établit d'une satisfaisante; la sélection sexuelle rentre dès lors dans la générale : elle aussi consiste dans le choix des plus aptes.

pendant il peut être utile de maintenir le terme créé par in; car il répond, dans le vaste ensemble qui relève de la sélec-naturelle, à une classe de phénomènes nettement caractérisés. jugeons même indispensable de le conserver dans cette étude, que ces phénomènes ont une importance capitale à notre de vue et que l'emploi de ce mot nous évitera des redites et ériphrases. Nous continuerons donc à en faire usage. Mais il être bien entendu que l'expression « sélection sexuelle » ne simplement, sous notre plume, ce cas particulier de la ion naturelle où la reproduction d'un individu est assurée par ualités spéciales qui lui ont permis de vaincre la résistance ctive de la femelle et de fixer son choix entre tous les poursui-.

— Partout où la coloration, le dessin, le chant servent de mar-de séparation ou de reconnaissance entre espèces, l'existence *tendance à la distinction*, dans le règne animal, se manifeste clairement encore. L'évidence de ce besoin éclate même ici une telle force que nous avons vu Wallace lui accorder plus e valeur individuelle et supposer « qu'un des premiers besoins espèce serait de se maintenir séparée de ses plus proches

alliées ». Il est, par conséquent, superflu d'insister sur ce mode de production de la beauté animale : sa signification n'est pas discutable. — Rappelons seulement que la beauté de ce genre n'a probablement de sens qu'au point de vue humain : biologiquement, il est fort douteux qu'il puisse être question dans ce cas d' « ornements » et d' « attraits ».

En ce qui concerne la *beauté de protection*, le doute n'est même plus permis. Cependant là encore, dans beaucoup de circonstances, la même tendance se retrouve à la source de cette beauté. Nous avons dit plus haut comment nombre d'animaux avaient résolu le problème, paradoxal en apparence, de se protéger en s'affichant, en appelant sur eux les regards de l'ennemi ; comment d'autres, moins heureux, mais plus rusés, avaient copié le vêtement avertisseur des premiers, exhibant l'étiquette, sans receler le poison ; comment d'autres enfin se servent de leur déguisement pour attirer la proie. Dans tous ces exemples, l'intention de *se faire remarquer* s'affirme aussi nettement que dans la sélection dite sexuelle, ou la production d'organes colorés chez les plantes.

Mais ils sont loin, comme on le sait, de comprendre tous les cas de mimétisme et de protection par la couleur ou le dessin. Ces modes de défense ont plus souvent encore pour effet de permettre aux animaux qui en sont pourvus de passer *inaperçus*, soit des ennemis qu'il est prudent d'éviter, soit des victimes dont ils veulent endormir la défiance. Voici donc une exception à la loi jusqu'ici très générale en vertu de laquelle la beauté, dans la nature, n'est qu'un *moyen de se distinguer*; voici des faits nombreux et irrécusables où les caractères qui constituent pour nous la beauté de l'animal, lui servent uniquement à se dérober aux regards. Cela ne doit pas nous étonner : où les mathématiques et la raison n'ont qu'une voie, la nature en a mille pour arriver à ses fins, au prix d'un gaspillage inintelligent de temps, de matière et de vies. Il n'y a donc rien d'extraordinaire à ce qu'elle ait atteint la beauté de plusieurs manières, d'autant que la beauté n'était nullement son but.

Il ne faudrait pas toutefois s'exagérer l'importance de cette exception. Les phénomènes d'imitation, si nombreux chez les animaux inférieurs, se présentent de plus en plus rarement dans les groupes les plus élevés, l'être trouvant sans doute dans sa force, sa vitesse ou son intelligence des moyens plus sûrs de défense. En ce qui concerne le mimétisme proprement dit, en dehors des insectes, dit A. Lameere, « on ne le connaît encore que chez quelques oiseaux faibles dont le plumage copie celui d'espèces robustes ou rapaces et chez quelques serpents inoffensifs qui imitent les serpents venimeux

dont les oiseaux ont peur » (*ouv. cité*, p. 245). Les phénomènes de protection par la couleur, pour être un peu plus répandus peut-être, restent néanmoins rares chez les plus parfaits des vertébrés. N'oublions pas aussi que la sélection sexuelle a dû très souvent, surtout chez les types supérieurs, s'emparer de ces caractères protecteurs pour les modifier à son gré et les faire rentrer dans le cas étudié précédemment.

De plus il ne faut pas perdre de vue que les caractères de ce genre ne sont pas des ornements au sens *naturel*, mais seulement au sens *humain* du mot; et partant il est logique de rechercher, au point de vue humain, dans quelles conditions ils apparaissent comme éléments de la beauté. Écartons d'abord les faits de mimétisme propre (imitation d'une forme animale par une autre) : tout l'honneur, quand honneur il y a, d'avoir réalisé un type nouveau de beauté revient à l'espèce qui a été copiée; la beauté de la copie ne peut s'expliquer que par l'original. Restent donc uniquement les cas de ressemblance avec des matières végétales ou inorganiques. Or, qu'arrive-t-il toutes les fois qu'un animal revêt une livrée en harmonie si parfaite avec le milieu environnant qu'il devient extrêmement difficile de l'en distinguer? Dans ces conditions, il est évident que tout œil non prévenu le trouvera *d'autant moins beau que son déguisement est plus complet*, parce qu'il ne le verra pas, ou parce que l'animal manque réellement de tout « cachet personnel ». Quant à admirer *la perfection même de son imitation*, c'est là une admiration de savant ou d'artiste, une beauté beaucoup trop inaccessible aux intelligences vulgaires pour être véritablement *primitive* [1]. C'est seulement lorsque, transporté hors de son milieu naturel, l'être frappera l'esprit le moins ouvert par la singularité, l'étrangeté de ses adaptations dont le sens nous échappe et qui le distinguent nettement du type auquel nous sommes habitués, c'est seulement alors que chacun se récriera sur sa beauté. Est-il possible de montrer plus clairement ce que nous nous sommes efforcé d'établir dans ce chapitre : *beauté et distinction sont synonymes quand il s'agit de la nature*?

III. — Jetons un regard en arrière sur le chemin parcouru. Nous avons demandé à l'observation la signification de la beauté dans la nature, c'est-à-dire la raison d'être des caractères que nous admirons dans les choses. L'étude à laquelle nous nous sommes livré nous permet de formuler les conclusions suivantes :

1° Il existe dans la nature, végétale ou animale, au-dessus d'un

1. Nous prions le lecteur de ne pas perdre de vue que c'est uniquement l'explication de cette *beauté primitive* que nous cherchons en ce moment.

certain degré d'organisation, une tendance à se distinguer des êtres de son espèce, un besoin d'attirer sur soi l'attention de ses semblables ou d'autrui;

2° Mécanique, instinctive, ou peut-être même consciente, selon les cas, cette tendance se lie intimement à la fonction la plus haute et la plus essentielle de l'individu : la conservation et la reproduction de l'espèce;

3° C'est en elle qu'il faut chercher l'origine des qualités de forme, de couleur, de dessin, qui constituent pour nous les éléments de la beauté des êtres. Ce principe, soumis à des exceptions plus ou moins nombreuses dans les groupes inférieurs, tend à se généraliser à mesure qu'on s'élève dans les rangs de l'animalité. Chez les animaux supérieurs, la sélection dite sexuelle, forme la plus haute de cette tendance (en dehors de l'humanité) et, à un moindre degré, le besoin de reconnaissance, sont vraisemblablement les deux seules sources de la beauté.

Ainsi l'observation fait justice à la fois et des puérilités de la conception anthropocentrique et des théories qui voudraient enlever au beau sa véritable dignité, en lui refusant tout lien direct avec les besoins fondamentaux de l'organisme.

Dans la première ivresse de sa victoire, l'homme s'est dit le roi de cet univers que son intelligence avait dompté; son orgueil s'est cru le centre et le but de milliers de vies qui n'avaient de forces que pour le servir, de beauté que pour lui plaire. La science est venue proclamer la *valeur propre* et le *droit* de chaque être; chacun existe pour soi, et ne s'explique que par soi; les titres de l'homme ne sont que ceux du plus habile. Elle a reconnu en même temps que partout l'utilité reste le grand ressort et la loi du progrès. Les naïves illusions de nos pères s'évanouissent devant le rôle sublime de la beauté dans la nature. Comme le bien et comme la vérité, la beauté est un élément *essentiel* dans la vie de tout être, au moins chez les organismes supérieurs. Des circonstances favorables, une connaissance plus ou moins claire et plus ou moins exacte (à son point de vue) du monde extérieur peuvent suffire à son existence éphémère; mais pour accomplir jusqu'au bout sa destinée et contribuer à l'indéfinie propagation de sa race, il lui faut à tout prix *se distinguer*, il lui faut *être beau*. En dehors des cas spéciaux de protection, il peut être vrai que la beauté soit inutile à la vie, mais nul ne parvient sans elle à l'*immortalité*.

LUCIEN BRAY.

L'HOMME DROIT ET L'HOMME GAUCHE

LES AMBIDEXTRES

Dans mes précédentes recherches sur l'asymétrie de structure et de fonction chez l'homme normal, je n'avais jamais distingué le type symétrique ou quasi symétrique que l'on désigne communément sous le nom d'ambidextre. N'ayant point fait de mensurations anthropométriques sur les sujets soumis aux expériences portant sur la sensibilité des nerfs optiques, acoustiques et tactiles, je ne pouvais reconnaître que deux sortes de types : celui dont les nerfs sensitifs sont plus affinés du côté droit; celui qui possède une sensibilité plus développée du côté gauche. Au point de vue de l'acuité du système nerveux sensitif il n'existe que des droitiers et des gauchers. Les ambidextres sont des gauchers, on le verra plus loin. M. E. Rollet croit qu'en réalité il n'existe pas d'ambidextres. Il y a toujours une certaine différence entre les dimensions des os du membre droit et ceux du membre gauche. Toutefois l'immense majorité des anthropologistes admettent l'existence de trois types : le droitier, chez lequel le membre supérieur droit l'emporte en poids et en volume sur son homologue gauche; le gaucher, chez lequel le membre supérieur gauche est plus développé que le droit, et enfin l'ambidextre, chez lequel les deux membres supérieurs sont égaux ou à peu près égaux en volume et en poids.

Dans le courant de l'hiver dernier j'ai eu la chance de rencontrer un certain nombre de sujets ayant le bras gauche aussi développé ou à peu près aussi développé que le droit.

J'ai fait sur ces ambidextres une série de mensurations qui m'ont permis de déterminer en quoi ces sujets diffèrent des deux types fondamentaux : l'homme droit et l'homme gauche.

A l'exemple de Hasse, j'ai pris des photographies et fait quelques mensurations très simples de la tête et des membres supérieurs.

J'ai soumis tous mes ambidextres à la série des épreuves permet-[illegible]t de déterminer de quel côté l'acuité sensorielle prédomine. [illegible]nation rapide pour la plupart des sujets, longue et minu-[illegible]s d'entre eux. Il s'agissait de savoir si le rapport de

jectif. Le sujet était photographié dans l'attitude que nous venons de décrire. Sur le portrait, les deux points noircis à l'encre sont nettement visibles. On unit ces deux points, on obtient ainsi une verticale coupant le visage en une moitié droite et une moitié gauche.

Puis on élève sur cette verticale des perpendiculaires horizontales passant par le bord supérieur de la paupière inférieure : une première perpendiculaire du côté droit, une deuxième du côté gauche; puis deux autres perpendiculaires, l'une passant par le point brillant qui correspond à l'axe du conduit auditif droit, l'autre par l'axe du conduit auditif gauche.

Comparant les photographies obtenues dans les conditions que je viens d'indiquer, on arrive à des conclusions fort intéressantes.

1° S'il est vrai que l'homme droit a l'œil et l'oreille gauches placés plus haut que les organes correspondant du côté opposé, l'homme gauche présente une asymétrie exactement opposée. J'ai entre autres un portrait de gaucher où l'asymétrie est extraordinairement marquée. L'œil droit est placé cinq millimètres plus haut que le gauche ; et le milieu du conduit auditif droit à un centimètre entier au-dessus du niveau correspondant de l'oreille gauche. Ce sujet, un de mes collègues, savant très distingué, sait qu'il est gaucher; quand par hasard il lui arrive d'enfoncer des clous, il tient le marteau de la main gauche; il se fatigue moins vite de cette main-là que de l'autre. D'ailleurs l'acuité sensorielle prédominante à gauche est supérieure de 1/9 à celle des organes sensoriels droits, comme chez l'homme gauche normal.

2° Si, d'une manière générale, l'homme droit a l'œil et l'oreille gauches, et l'homme gauche l'œil droit et l'oreille droite placés plus haut, le rapport entre les niveaux du bord supérieur des deux paupières inférieures et les axes des deux conduits auditifs n'est pas constant, uniforme, chez tous les droitiers et tous les gauchers. En d'autres mots, parmi les hommes droits et gauches chez lesquels l'asymétrie sensorielle est normale dans le rapport de 10 à environ 9, il y a une asymétrie faciale plus ou moins accusée.

3° Quant aux ambidextres, les photographies que j'ai recueillies montrent que les deux moitiés du visage comme les deux membres supérieurs sont sensiblement égales.

La face est un peu plus développée du côté droit comme chez les gauchers, mais cette asymétrie est beaucoup moins accentuée que chez ces derniers.

Mes mensurations n'ont été faites que sur un petit nombre de sujets : 15 en tout, dont 2 gauchers et 7 ambidextres.

J'ai mesuré le pourtour des membres supérieurs et la largeur la face au niveau de la racine du nez et des conduits auditifs. opérait sur chaque sujet dans les conditions suivantes :

Pour la face : au moyen d'un crayon très pointu on marquait milieu de la racine du nez; puis une bande de papier fort porta un point de repère était appliquée sur la racine du nez, le point repère correspondant exactement avec le point marqué au crayo la bande de papier était appliquée sur l'os malaire, puis suivai peu près l'arcade zygomatique et le cartilage antérieur de l'orei jusqu'au conduit auditif. Des deux côtés droit et gauche de la face bande de papier était appliquée de la même façon.

Le pourtour des membres supérieurs a été mesuré au bras, à c centimètres au-dessus du pli du coude.

Voici les résultats de ces mensurations.

I. Distance du milieu de la racine du nez, à chacun des cond auditifs.

Chez les droitiers :

NOMS DES SUJETS.	CÔTÉ DROIT.	CÔTÉ GAUCHE.
MM. V. de H...	14,1 centimètres	14,4 centimètres
C...	14,5 —	14,8 —
M...	14,2 —	14,4 —
Ca...	14,3 —	14,6 —
V...	14,2 —	14,4 —

Chez les gauchers :

NOMS DES SUJETS.	CÔTÉ DROIT.	CÔTÉ GAUCHE.
MM. Co...	14,5 centimètres	14,1 centimètres
V...	15,0 —	14,8 —

Chez les ambidextres :

NOMS DES SUJETS.	CÔTÉ DROIT.	CÔTÉ GAUCHE.
MM. L... (fils)	14,8 centimètres	14,5 centimètres
St...	14,5 —	14,2 —
T...	14,2 —	14,2 —
L... (père)	14,8 —	14,8 —
D. R...	13,3 —	13,3 —
G...	12,5 —	12,5 —
J...	12,4 —	12,4 —

II. Circonférence des bras prise à cinq centimètres au-des pli du coude.

Chez les droitiers :

NOMS DES SUJETS.	CÔTÉ DROIT.	CÔTÉ GAUCHE.
—	—	—
MM. V. de H...	25,2 centimètres	23,2 centimètres
Dr W...	26,9 —	25,2 —
C...	25.9 —	24,9 —
M...	24,5 —	23,2 —
Ca...	25,1 —	24,0 —
V...	24,6 —	23,5 —

Chez les gauchers :

NOMS DES SUJETS.	CÔTÉ DROIT.	CÔTÉ GAUCHE.
—	—	—
MM. C...	21,9 centimètres	22,9 centimètres
V...	25,8 —	26,7 —

Chez les ambidextres :

NOMS DES SUJETS.	CÔTÉ DROIT.	CÔTÉ GAUCHE.
—	—	—
MM. L... (fils)	25,7 centimètres	25,2 centimètres
T...	21,7 —	21,3 —
St...	25,1 —	25,1 —
L... (père)	27,8 —	27,8 —
D. F...	23,5 —	23,5 -
G...	18,0 —	18,0 —
J...	15,3 —	15,3 —

On remarque que ces ambidextres se répartissent en deux classes. Chez les deux premiers, qui sont des sujets adultes, le bras droit l'emporte légèrement sur le gauche, il y a entre les deux membres supérieurs une différence de quelques millimètres en faveur du membre droit.

Je ne les range pas parmi les droitiers, pour deux raisons : d'abord la prédominance du côté droit est beaucoup plus faible que chez les droitiers francs : 4 millimètres seulement, alors que chez mon droitier le moins caractérisé elle atteint plus du double, 9 millimètres, et chez les autres un centimètre, 1,5 centimètre, voire 2 centimètres; en second lieu parce que tous ces sujets ont une sensibilité plus grande du côté gauche.

Je puis encore moins, au point de vue du développement des os et des muscles, les ranger parmi les gauchers, puisqu'il n'y a chez aucun d'eux prédominance du côté gauche.

Si maintenant on examine l'acuité des organes sensoriels chez tous ces sujets, on trouve que tous les droitiers ont l'acuité sensorielle prédominante à droite, que tous les autres, les ambidextres aussi bien que les gauchers, voient plus loin, entendent mieux, ont

le sens du toucher et le sens musculaire plus affinés du côté gauche.

Mes ambidextres apparaissent comme une variété de gauchers d'un type anatomique plus symétrique que les autres.

Sont-ils au point de vue physiologique et psychologique moins déviés que le type de l'homme gauche? A priori on serait tenté de le supposer. Pour m'en assurer j'ai soumis un certain nombre d'ambidextres à des expériences faites avec toute la rigueur possible, à l'effet de déterminer le rapport exact entre l'acuité des organes sensoriels droits et gauches.

II. — L'asymétrie sensorielle chez les ambidextres.

Quand il s'agit seulement de déterminer chez un sujet de quel côté la sensibilité est prédominante, sans mesurer le degré de cette supériorité, les mensurations sont fort faciles. Il suffit de quatre à cinq expériences pour chaque organe des sens; on décèle immédiatement le côté le plus sensible.

Lorsqu'il s'agit de déterminer le rapport exact entre la sensibilité des deux côtés, les difficultés sont nombreuses et considérables.

La plus redoutable, la plus difficile à éliminer est la variation de l'attention; on ne l'écarte plus ou moins qu'en faisant un nombre considérable de mensurations. On trouve d'ailleurs parmi les résultats une indication certaine de l'intensité de l'attention : c'est la variation moyenne.

Un sujet qui regardant quatre fois, avec l'œil droit par exemple, distingue les tests la première fois à 4,10 m., la deuxième fois à 4,08 m., la troisième fois à 4,12 et la quatrième fois à 4,10, a prêté une attention extrême. Toutes les conditions extérieures et physiologiques demeurant les mêmes, si l'attention reste constante, les résultats ont un maximum de valeur. Dans l'exemple cité, la distance mesurant l'acuité de l'œil droit sera 4,10 avec une variation moyenne de 1 centimètre. Il va de soi que les résultats obtenus dans ces conditions sont infiniment plus probants que ceux recueillis chez un sujet qui verrait la première fois à 3,60, puis à 3,90, 4,30 et 4,60 : cela ferait également une distance moyenne de 4,10 m., mais avec une variation moyenne de 35 centimètres!

Pour arriver à des résultats concluants il ne faut se baser que sur les chiffres qui révèlent ce maximum d'attention.

J'ai choisi comme sujets trois ambidextres très intelligents et très attentifs, ils ont été soumis à de longues séries d'expériences concurremment avec un gaucher servant de témoin.

Je n'ai mesuré l'acuité sensorielle de mes sujets que pour trois sens : celui de la vision, du toucher, et le sens musculaire; ce sont ceux pour lesquels on atteint la plus grande précision.

Il est plus difficile de déterminer exactement la sensibilité des nerfs acoustiques et olfactifs. Quant à ces derniers, MM. Toulouse et Vaschide ont trouvé que leurs sujets ambidextres présentaient au point de vue de l'asymétrie les mêmes caractères que les gauchers. Ils n'ont, pas plus pour les ambidextres et les gauchers que pour les droitiers, déterminé le rapport exact entre l'acuité du côté favorisé et celle du côté le moins développé [1].

I. *Acuité des nerfs optiques.* — Le dispositif expérimental est quelque peu différent de celui que j'ai adopté dans mes précédentes expériences.

J'ai modifié certains détails pour gagner en précision.

Toutes les expériences ont été faites dans la chambre noire.

Les tests étaient des carrés auxquels un des côtés manquait.

C'est de ces tests qu'on se sert à l'armée pour déterminer l'acuité visuelle des hommes. Les carrés sont donc ouverts tantôt en haut, tantôt en bas; à droite ou à gauche.

La largeur des côtés était, pour mes dessins, de 1 millimètre.

La hauteur du carré 5 millimètres.

Les tests présentés dans un ordre toujours varié, mais de façon que chacune des quatre formes fût présentée à chaque œil un nombre égal de fois, étaient éclairés par un bec Auer avec régulateur placé derrière une vitre dépolie.

Les tests étaient toujours disposés exactement au même endroit, les uns sur les autres au début des expériences, puis redressés sur place.

Les sujets ont été tous examinés par mon savant collègue M. Van Duyse, oculiste des plus experts. Chaque œil a été minutieusement déterminé et corrigé au moyen de verres appropriés.

J'avais remarqué, dans mes précédentes expériences, que chez certains sujets, et seulement certains jours, le rapport entre l'acuité des deux yeux n'est plus le même qu'à l'ordinaire, j'avais attribué ces différences à un manque d'attention.

En examinant attentivement les résultats obtenus. Je constatai que l'attention n'était ici nullement en cause : les variations moyennes étant peu considérables. La différence provenait d'une raison toute physiologique : les sujets, certains jours, se présen-

1. MM. Toulouse et Vaschide : *L'asymétrie sensorielle olfactive* (Revue philosophique, février 1901).

taient au laboratoire après avoir eu trois heures de leçons; or, pendant ces trois heures, ils avaient écrit et par conséquent lu. Si nous voyons avec les deux yeux, dans la pratique nous regardons avec un seul, le meilleur.

Mes sujets arrivaient au laboratoire avec l'œil le plus sensible plus fatigué, l'œil le moins sensible moins fatigué. L'épuisement plus prononcé du nerf le plus sensible masquait son acuité véritable. Le rapport 10 à 9 diminuait. Pour éviter cette cause d'erreur j'ai fait toutes mes expériences sur l'acuité visuelle des ambidextres, pendant les vacances, en défendant à mes sujets de lire quoi que ce fût avant de venir au laboratoire. Quelques expériences ont été faites avant les vacances, mais l'après-midi, avant tout autre travail.

Voici comment on a procédé.

Le sujet portait une monture de lunettes : devant l'œil droit d'abord on plaçait dans la monture un écran en métal noirci; devant l'œil gauche le verre correcteur indiqué par l'oculiste, ou pas de verre si l'œil gauche était parfaitement normal. Le sujet portait autour de la tête une bande de toile terminée par une longue corde; celle-ci était passée à travers un anneau fixé au fond de la chambre noire, en face de l'endroit où surgissaient les tests, et à 5 mètres de distance de ceux-ci.

Mon assistant maintenait la tête du sujet contre l'anneau, en tirant sur la corde. On fermait la porte de la chambre noire. Le sujet comptait les battements d'un métronome marquant la seconde. Arrivé à 30 il s'arrêtait. A ce moment je le prévenais en disant : « Attention! » à la 32e seconde je levais brusquement le carton portant un des tests, le sujet le considérait; à la 34e seconde, je baissais vivement le test. Après 4 secondes de repos, à la 38e seconde, je disais de nouveau : « Attention! » à la 40e je redressais le test, à la 42e je l'abaissais. Et ainsi de suite.

Le sujet est donc régulièrement prévenu avant l'apparition du test, il le regarde pendant deux secondes; il y a 4 secondes de repos. Pendant cet intervalle il avance lentement d'un demi-pied à la fois. Il tire sur la corde qui glisse dans l'anneau, l'assistant tient le doigt sur la corde pour la maintenir.

Les opérations se répètent jusqu'à ce que le sujet réponde : « Le carré est ouvert en haut, en bas, à droite, à gauche ».

Dès que le sujet est parvenu à reconnaître le test, je mesure la longueur de corde qui le sépare de l'anneau : celle-ci, ajoutée à la longueur de la tête, donne exactement la distance qui sépare les yeux du sujet de la cloison de fond de la chambre noire. Et cette

distance retranchée de 5 mètres donne la distance du test à l'œil qui le perçoit.

Après ces opérations le sujet quitte la chambre noire et demeure pendant cinq minutes au moins sans écran devant les yeux et en pleine lumière. Chacun sait que l'œil dans l'obscurité, ou quand il est recouvert, gagne très rapidement en sensibilité. Il faut donc, quand on veut mesurer exactement le rapport entre l'acuité des deux yeux, avoir le plus grand soin de présenter les tests à chacun d'eux, après qu'ils sont demeurés l'un et l'autre exactement le même temps dans l'obscurité.

Après cinq minutes écoulées, on recouvrait l'œil gauche avec l'écran noirci, on plaçait devant l'œil droit le verre correcteur s'il en fallait un, le sujet rentrait dans la chambre noire; la corde était passée dans l'anneau. Le sujet comptait jusqu'à trente, et les opérations recommençaient pour l'œil droit absolument comme elles s'étaient faites pour l'œil gauche.

Les effets de l'entraînement se manifestent parfois dans le cours d'une même séance et font varier les résultats : souvent ceux de la dernière série sont meilleurs que ceux du début.

Pour que les deux yeux regardent dans des conditions tout à fait égales, il est indispensable de commencer un nombre égal de fois par l'œil droit et par l'œil gauche.

Résultats obtenus par les trois ambidextres et le gaucher :

Acuité de l'œil droit.

NOMS DES SUJETS. Ambidextres. —	DISTANCES MOYENNES DU TEST A L'ŒIL DROIT. —	VARIATIONS MOYENNES. —
MM. De M...	3,98 mètres	11 centimètres
T...	3,85 —	10 —
R...	2,76 —	5,5 —
Gaucher.		
M. V. H...	3,74 —	8 —

Acuité de l'œil gauche.

NOMS DES SUJETS. Ambidextres. —	DISTANCES MOYENNES DU TEST A L'ŒIL GAUCHE. —	VARIATIONS MOYENNES. —
MM. De M...	4,35 mètres	5 centimètres
T...	4,205 —	4,3 —
R...	3,06 —	3 —
Gaucher.		
M. V. H...	4,13 —	6 —

Rapport entre l'acuité de l'œil gauche et celle de l'œil droit.

NOMS DES SUJETS.							
Ambidextres.							
MM. De M...	4,35	à	3,98	soit	10	à	9,15
T...	4,20	à	3,85	—	10	à	9,15
R...	3,06	à	2,76	—	10	à	9,02
Gaucher.							
M. V. H...	4,13	à	3,74	—	10	à	9,05

On voit qu'au point de vue de la sensibilité des nerfs optiques gauche et droit mes ambidextres sont asymétriques dans le même sens et au même degré que le gaucher qui m'a servi de témoin, et que tous les gauchers que j'ai examinés dans mes études précédentes.

Chez les 22 sujets gauchers cités dans mon premier mémoire sur l'asymétrie sensorielle [1], le rapport moyen entre l'acuité de l'œil gauche et de l'œil droit était de 10 à 9,04.

Les ambidextres et le gaucher examinés avec une méthode plus rigoureuse que les 22 gauchers observés en 1897 se montrent absolument semblables à ces derniers. Ces résultats nouveaux confirment donc ceux des précédentes expériences.

II. *Acuité des nerfs du toucher.* — Ici encore, à cause de l'extrême importance du problème à résoudre, en regard du petit nombre de sujets mis à ma disposition, je me suis efforcé d'agir avec une précision supérieure à celles de mes mensurations précédentes.

Dans mes premières recherches je plaçais les deux pointes de l'esthésiomètre sur la peau de la face dorsale de chaque main, aussi exactement que possible au même endroit.

Cette fois-ci, pour mieux estimer les différences entre les écartements des pointes, j'ai choisi une partie du corps où la sensibilité au toucher est moins développée : le pli du coude. Le sujet pliait l'avant-bras sur le bras et dans le pli on passait la pointe d'un crayon bleu.

Le bras était ensuite remis dans sa position naturelle, pendant le long du corps. Les pointes de l'esthésiomètre étaient appliquées sur la ligne bleue, à égale distance d'un point central servant de repère.

Chaque sujet a été soumis à vingt-quatre mensurations groupées les unes en séries ascendantes, les autres en séries descendantes : dans les premières on appliquait le compas avec les deux pointes mousses très rapprochées, de façon à donner une sensation de con-

1. Dans le *Bulletin de l'Académie royale de Belgique*, 3e série, t. XXXIV, août 1897.

ct unique, puis on écartait successivement les pointes de 1 milliètre à la fois, jusqu'à ce que le sujet sentît nettement deux concts. Dans les séries descendantes, on commençait par écarter les intes de manière à produire un double contact, et on les rapproait successivement de 1 millimètre à la fois jusqu'à ce que le sujet e sentît plus les deux pointes.

Chacun de mes sujets a fait douze séries ascendantes et autant de éries descendantes. Les variations moyennes ont été très faibles : e qui démontre que l'attention des sujets a été très grande, et les ontacts produits dans des conditions tout à fait comparables.

Voici les résultats obtenus. Les chiffres expriment en millimètres la distance à laquelle les deux pointes de l'esthésiomètre, placées au pli du coude, donnent encore une sensation de contact unique.

NOMS DES SUJETS.	PLI DU COUDE DROIT.	VARIATIONS MOYENNES.
Ambidextres.	—	—
—		
MM. D. M...	32 millimètres	1 millimètre
T...	34 —	1,5 —
R...	24,1 —	0,9 —
Gaucher.		
M. V. H...	25 —	1,2 —

NOMS DES SUJETS.	PLI DU COUDE GAUCHE.	VARIATIONS MOYENNES.
Ambidextres.	—	—
—		
MM. D. M...	29 millimètres	1 millimètre
T...	30,7 —	1,3 —
R...	21,7 —	0,9 —
Gaucher.		
M. V. H...	22,7 —	1,4 —

Rapport entre la sensibilité au toucher du côté gauche et du côté droit.

NOMS DES SUJETS.			
Ambidextres			
	32 à 29	soit	10 à 9,006
	34 à 30,7	—	10 à 9.03
	24,1 à 21,7	—	10 à 9,004
Gaucher.			
	25 à 22,7	—	10 à 9,08

Même conclusion que pour le rapport entre l'acuité des deux nerfs optiques, et concordance avec les résultats obtenus dans mes recherches précédentes : j'avais obtenu chez mes vingt-deux gauchers le rapport 10 à 8,93.

Les distances auxquelles mes sujets perçoivent encore un contact unique sont quelque peu inférieures à celles que donnent les

manuels de physiologie, pour les mêmes régions du corps. Cela résulte-t-il de ma manière particulière d'opérer, ou bien des dispositions de mes sujets? Quoi qu'il en soit, comme les expériences ont toujours été faites absolument dans les mêmes conditions du côté droit et du côté gauche, les chiffres exprimant les rapports entre la sensibilité tactile du bras droit et celle du bras gauche gardent toute leur valeur.

Je dois ajouter que dans mes recherches, le nombre des expériences faites sur chaque sujet était considérable; que dans ces conditions l'exercice augmentait d'une façon appréciable la sensibilité au toucher. Au début des expériences, les sujets sentant un contact unique quand les pointes étaient distantes de 24 millimètres par exemple, percevaient plus tard un contact double avec un écartement de 20, voire 18 millimètres. Si mes chiffres diffèrent de ceux que donnent les manuels, c'est donc en partie parce que la fréquence des expériences a abaissé le seuil de la sensation.

III. *Acuité du sens musculaire.* — Dans mes déterminations antérieures je mesurais l'acuité du sens musculaire de chaque membre supérieur en faisant soupeser des poids simultanément des deux côtés. Dans mes recherches sur l'acuité du sens musculaire des ambidextres, j'ai opéré sur chaque main isolément. Prenant comme étalon un poids de 1 kilogramme le sujet devait distinguer le poids le plus faible supérieur à l'étalon. C'est ici encore le seuil de la sensation, le minimum d'accroissement perceptible qui mesure l'acuité des nerfs.

Les tests étaient des récipients absolument semblables soutenus par une anse très mince, de façon à produire sur le doigt un contact linéaire.

De ces deux récipients l'un demeurait constant, il pesait exactement 1000 grammes. L'autre variait de poids.

Dans une première série d'expériences on présentait au sujet un poids de 1060 grammes, par exemple, à comparer à l'étalon. Il déclarait le second poids supérieur au premier. On diminuait le deuxième poids jusqu'à ce qu'il y eût sensation d'égalité. Puis dans une deuxième série d'expériences, on présentait au sujet un poids légèrement inférieur à celui qu'il avait déclaré égal à l'étalon dans la série descendante. Le sujet concluait à l'égalité ou déclarait ne pas pouvoir se prononcer. On augmentait successivement le poids variable jusqu'à ce que le sujet déclarât le deuxième poids très légèrement supérieur.

Il va sans dire que à la fin on n'augmentait ou ne diminuait plus le poids variable que de 2 ou 1 gramme à la fois.

Si l'on exprime par 10 l'acuité du sens musculaire du côté gauche, il faut exprimer celle du côté droit respectivement par 9, 10; 8,91, et 8,92 chez les trois ambidextres et par 9 chez le gaucher.

Ici encore il y a concordance avec les résultats précédents.

Les ambidextres sont au point de vue de l'asymétrie du système nerveux assimilables aux gauchers. Les trois ambidextres que j'ai soumis à des séries systématiqnes d'expériences pour déterminer l'acuité des nerfs optiques, des nerfs du toucher et du sens musculaire, se révèlent exactement aussi déviés du côté gauche que les gauchers francs. Le côté favorisé l'emporte de un neuvième environ sur l'autre.

Il serait extrêmement intéressant de connaître la signification de l'ambidextre au point de vue de l'évolution. Il apparaît comme un type intermédiaire entre les deux formes caractéristiques de l'homme droit et de l'homme gauche. Est-ce un gaucher qui sous l'empire de l'éducation se transforme en droitier? Est-ce un descendant de droitier chez lequel l'inversion du système nerveux commence à produire un développement prépondérant des os, des muscles et autres tissus du côté gauche?

On ne peut hasarder une théorie. Le nombre des mensurations est trop restreint. Sur mes sept ambidextres cinq ont les deux bras également développés, deux ont un bras un peu plus gros et ce bras est le bras droit; par là, ils se rapprochent des droitiers. Par contre les deux ambidextres qui n'ont pas la demi-face droite égale en largeur à la demi-face gauche, présentent un développement plus considérable du côté droit : ils se rapprochent des gauchers.

Au point de vue du développement des os, ces ambidextres légèrement asymétriques semblent gauchers si on examine la boite crânienne; on ne peut malheureusement mesurer les os des membres supérieurs, mais par analogie on peut conclure qu'ils sont légèrement supérieurs du côté droit.

Un mot à propos du rapport de un neuvième entre l'acuité nerveuse des deux moitiés droite et gauche du système nerveux sensitif.

Les légères différences que l'on trouve entre mes résultats peuvent provenir de deux causes. Ou bien, je n'ai pas opéré avec une précision suffisante pour déceler avec une exactitude absolue l'acuité des organes sensoriels droits et gauches; ou bien il n'y a pas en réalité entre les divers organes sensoriels droits et gauches d'un même sujet un rapport *exact* de 10 à 9.

Je prends les résultats des deux meilleurs sujets, des jeunes gens tout à fait remarquables au point de vue de la sûreté des appréciations et de la puissance d'attention. Le premier a, du côté le moins

[illegible]

[illegible]

Je suis persuadé que, malgré tout, on n'atteint pas la précision absolue.

Mais si on atteignait la précision absolue, est-il présumable que l'on trouverait chez tous les sujets et pour tous les organes des sens le rapport [illegible] ?

À priori je crois que non.

Tout au contraire [illegible] l'habitude des dissections [illegible] que le type absolument normal ne se rencontre guère.

Le type normal est toujours plus ou moins un schéma.

Je crois que le rapport entre l'acuité des organes sensoriels de la moitié la plus développée du corps [illegible] environ [illegible]

Dans toutes mes très nombreuses expériences [illegible] jusqu'à ce jour 3[illegible] sujets [illegible], pour tous les organes des sens dont j'ai mesuré l'acuité, j'ai trouvé une différence se rapprochant très sensiblement de un [illegible].

III — Les ambidextres au point de vue des fonctions psychiques

Depuis longtemps j'avais constaté que dans l'usage courant nous ne nous servons pas également des deux yeux et des deux oreilles. Nous voyons par les deux yeux, mais nous regardons avec le meilleur ; nous entendons par les deux oreilles, mais pour écouter nous nous servons de la plus fine.

Cette pratique doit naturellement avoir une influence sur certaines fonctions mentales et en particulier sur la mémoire. Les images entrées par l'œil droit et l'oreille droite du droitier et qui aboutissent à l'hémisphère gauche, doivent, étant plus nettes et plus intenses, se conserver plus fidèlement.

J'ai soumis vingt sujets, dont sept ambidextres et quatre gauchers, à quelques expériences préliminaires dont les résultats confirment en tous points mes idées. Mon travail n'est qu'une étude préparatoire ; mais la concordance absolue de tous les résultats recueillis

m'engage à en donner dès aujourd'hui les conclusions. Il s'agissait donc de mesurer la mémoire visuelle et la mémoire auditive de mes sujets quand ils se servent exclusivement de l'oreille ou de l'œil droits, et quand au contraire ils ne recueillent les représentations que par l'œil ou l'oreille gauches. En outre de comparer ces résultats à ceux que donnent les mêmes expériences quand le sujet regarde à la fois par les deux yeux, écoute des deux oreilles.

J'ai employé le dispositif bien connu, usité dans toutes les recherches sur la mémoire visuelle et auditive pures. Chacun sait qu'il faut avant tout empêcher les sujets d'articuler. Pour cela on leur fait chanter une voyelle, *a*, par exemple, pendant tout le temps qu'on leur présente les tests à fixer.

Comme je mesurais la mémoire de l'oreille droite et gauche par stimulation normale, le son entrant par l'oreille externe, j'ai été obligé d'écarter tous les sujets qui avaient des défauts, maladies ou malformations de l'oreille moyenne ou externe.

Voici d'abord comment j'ai procédé pour mesurer la mémoire visuelle pure.

Les tests présentés étaient des syllabes dénuées de sens, composées chacune d'une seule voyelle et d'une seule consonne : en voici quelques-uns : *ug*, *co*, *ri*, *es*, etc.

Douze feuilles de papier blanc portaient chacune 7 tests inscrits les uns au-dessous des autres. La feuille glissait sous un carton percé d'une ouverture carrée, de sorte que chaque syllabe passait successivement devant la fente.

Les sept tests de chaque feuille étaient présentés à la vitesse de 1 par seconde; un métronome placé dans une chambre voisine battait les secondes pas assez fort pour troubler les sujets, suffisamment pour permettre à l'expérimentateur de faire glisser la feuille avec une parfaite régularité. Chaque sujet a regardé 28 tests avec les deux yeux à la fois; 28 autres avec l'œil droit seul, les 28 derniers avec l'œil gauche seul. L'ordre était le suivant : 1° les deux yeux; 2° l'œil droit seul; 3° l'œil gauche seul; puis de nouveau les deux yeux et ainsi de suite. Après chaque série, les sujets inscrivaient les tests retenus. La mémoire des yeux dans ces trois sortes d'épreuves se mesure, naturellement, par une fraction dont le dénominateur est 28, le nombre des tests présentés; et le numérateur, le nombre des tests retenus. Le sujet qui retient six tests sur 28 a une mémoire visuelle représentée par six vingt-huitièmes, celui qui en retient 9, une mémoire valant neuf vingt-huitièmes. De très nombreuses expériences faites un peu partout, ont montré que la plupart des hommes retiennent les mots et les syllabes surtout sous forme auditive, ou

eux auditivo-motrice. La mémoire visuelle pure, celle qui seule est jeu quand on empêche par le chant toute articulation, est extrê-ment faible. Chez tous mes sujets cette faiblesse de la mémoire uelle est apparue très nettement.

ésultats des expériences sur la mémoire visuelle : syllabes rete-es.

DROITIERS. —	MÉMOIRE DE L'ŒIL DROIT. —	MÉMOIRE DE L'ŒIL GAUCHE. —	MÉMOIRE DES DEUX YEUX. —
MM. La...	4	2	4
D. N...	7	6	7
V. R...	9	7	9
G...	7	5	7
Cu...	7	5	7
B...	6	5	7
W...	7	4	9
V...	10	8	11
Eg...	6	4	6

hez six de ces neuf sujets droitiers, la mémoire visuelle des deux x réunis est égale *exactement* à celle de l'œil droit agissant isolé-at.

onc chez les droitiers la mémoire de l'œil droit est nettement et stamment supérieure à celle de l'œil gauche. Par contre, chez sque tous les sujets, elle est à peu près égale à celle des deux x agissant ensemble. Ceci montre bien que lorsque nous regar-s avec les deux yeux, c'est en réalité avec le meilleur que nous ns les objets.

GAUCHERS. —	MÉMOIRE DE L'ŒIL DROIT. —	MÉMOIRE DE L'ŒIL GAUCHE. —	MÉMOIRE DES DEUX YEUX. —
MM. V. H...	6	9	9
H...	3	8	8
P...	6	8	8
C...	1	4	5

es gauchers ont une supériorité bien marquée de la mémoire elle gauche. En outre la mémoire de l'œil gauche est, chez trois ets sur quatre, exactement la même que celle des deux yeux ardant à la fois.

AMBIDEXTRES. —	MÉMOIRE DE L'ŒIL DROIT. —	MÉMOIRE DE L'ŒIL GAUCHE. —	MÉMOIRE DES DEUX YEUX. —
MM. Ge..	5	8	8
R...	6	7	7
Mi...	5	7	7
De M...	7	8	8
G...	6	8	8
J...	4	6	6
T...	9	11	12

Pour la mémoire visuelle pure comme pour l'acuité sensorielle les ambidextres sont complètement assimilables aux gauchers.

Un seul des sujets ambidextres semble retenir un tant soit peu mieux quand il regarde avec les deux yeux, que lorsqu'il mémorise avec l'œil le plus affiné seul.

La mémoire auditive est chez tous mes sujets supérieure à la visuelle, bien entendu la mémoire des syllabes. Les tests choisis pour ces expériences ont été soigneusement triés de façon à être bien distincts comme sons. Il a fallu éviter, par exemple, des syllabes comme celles-ci, *pu*, *bu*, qui se confondent aisément, et d'avantage encore celles qui tout en s'écrivant différemment se prononcent de même : par exemple : *ça* et *sa*.

Le sujet a écouté prononcer successivement 7 syllabes en ayant les deux conduits auditifs libres, en obturant le conduit auditif gauche, en bouchant le conduit auditif droit. Un fort tampon d'ouate était glissé dans l'oreille qui ne pouvait être stimulée, et le sujet maintenait ce tampon en appliquant la main sur le pavillon de l'oreille.

Le sujet chantait une voyelle pendant tout le temps qu'on prononçait les tests.

L'expérimentateur se trouvait placé derrière le sujet de façon que celui-ci ne pût voir les mouvements de ses lèvres. A chaque battement du métronome, on prononçait d'une voix nette mais monotone, sans aucune accentuation, une des syllabes. Après chaque série de sept, le sujet inscrivait immédiatement ce qu'il avait retenu.

Résultats des expériences sur la mémoire auditive.

Syllabes retenues sur 28.

CHEZ LES DROITIERS.	MÉMOIRE DE L'OREILLE DROITE.	MÉMOIRE DE L'OREILLE GAUCHE.	MÉMOIRE DES DEUX YEUX.
MM. La...	14	10	12
De N...	10	9	10
Go...	13	7	13
Cu...	12	7	10
B...	11	10	11
W...	14	9	13
V...	15	14	15
G...	14	10	12

Par conséquent, chez tous les droitiers la mémoire de l'oreille [illegible]te nettement sur celle de l'oreille gauche. Chez quel[illegible]le l'emporte même sur celle des deux oreilles. On dirait [illegible] deux oreilles sont ouvertes à la fois, celle qui écoute,

la droite, est troublée quelque peu par celle qui entend, la gauche.

CHEZ LES GAUCHERS.	MÉMOIRE DE L'OREILLE DROITE.	MÉMOIRE DE L'OREILLE GAUCHE.	MÉMOIRE DES DEUX OREILLES.
MM. V. H...	12	14	12
H...	17	19	16
F...	13	15	15
C...	7	15	13

Ici résultats inverses des précédents : la mémoire de l'oreille gauche l'emporte constamment sur celle de l'oreille droite et même sur celle des deux oreilles.

CHEZ LES AMBIDEXTRES.	MÉMOIRE DE L'OREILLE DROITE.	MÉMOIRE DE L'OREILLE GAUCHE.	MÉMOIRE DES DEUX OREILLES.
MM. Ge...	6	8	8
R...	4	8	6
Mi...	16	21	20
De M...	14	16	15
G...	12	16	16
J...	13	16	16
T...	10	12	12

Pour la mémoire auditive comme pour la visuelle les ambidextres sont semblables en tous points aux gauchers.

De l'ensemble des recherches précédentes, il ressort que l'ambidextre est, au point de vue du système nerveux sensitif du moins, un véritable gaucher. Comme chez les gauchers, ses nerfs optiques, acoustiques, tactiles et ceux du sens musculaire du côté gauche ont une sensibilité prépondérante. MM. Toulouse et Vaschide ont constaté qu'au point de vue de l'olfaction, ils ont, comme les gauchers, une acuité plus grande du côté droit. L'inégal développement des deux moitiés du système nerveux sensitif retentit sur la mémoire. Les ambidextres retiennent comme les gauchers.

J. J. Van Biervliet.

REVUE CRITIQUE

LE RÉALISME SOCIOLOGIQUE ET LE CATHOLICISME SOCIAL

George Fonsegrive. La crise sociale. 1 volume in-12, 498 pages. — Paris, Lecoffre 1901.

Paul Lapeyre. Le catholicisme social. T. I. *Les vérités mâles*, in-8, 378 p. — T. II. *Les remèdes amers*, 517 p. — T. III. *Le retour au paradis terrestre*, 512 p. — Paris, Lethielleux.

Il s'est élevé récemment une polémique dont l'objet était le conflit latent de la théologie chrétienne et de la sociologie objective. On nous a avertis, non sans solennité, qu'en repoussant le réalisme sociologique, la doctrine de l'organisme social et de la conscience collective, ou en la mettant seulement en doute, nous devenions les serviteurs imprudents, non pas seulement du contractualisme révolutionnaire, mais encore de la tradition théologique. L'avertissement aux sociologues a été discuté par ceux qu'il concernait le plus directement, mais l'on comprend que la question reste ouverte et que d'ici longtemps il n'appartient à personne de la fermer.

Il semble que dans un tel débat le témoignage de l'école théologique ne doive pas être écarté. Puisque la sociologie a aujourd'hui ses réaux et ses nominaux, il faut savoir quels sont les favoris de la théologie[1]. Mais entendons-nous bien. Il y a théologiens et théologiens. L'on trouverait, même dans l'enseignement théologique officiel, des hommes qui appellent toute l'histoire, toute la psychologie et toute la critique philosophique à l'examen du dogme, qui n'accordent à la religion qu'une valeur subjective et qui réduisent la théologie à un symbolisme critique en la rendant par là même inexpugnable[2]. Il en est d'autres qui ne retrancheraient pas un iota à la théologie du moyen âge et qui ne reconnaissent de droits qu'à une science et à une

1. Le nominalisme sociologique n'est pas la théorie qui définit la société comme une somme d'individus accidentellement rapprochés, mais celle qui ramène analytiquement le fait social à la relation interpersonnelle, réciproque et consolidée. C'est celle qui fait reposer la sociologie comparée sur la psychologie interpersonnelle. L'importance des recherches génétiques n'est nullement diminuée par là.

2. Auguste Sabatier. *Esquisse d'une philosophie de la religion d'après la psychologie et l'histoire*, conclusion, p. 408 (Paris, Fischbacher, 1897).

critique soumises, incapables de poser elles-mêmes les limites de leur compétence. Ce n'est pas la théologie des premiers que nous avons en vue, car elle n'est qu'une heureuse application de la philosophie critique; c'est la théologie traditionnelle (protestante ou catholique, il n'importe). Comme cette théologie revendique une autre certitude que celle qui dérive de l'évidence rationnelle ou de l'expérience, comme elle s'appuie toujours sur une autorité, au moins spirituelle, nous pouvons l'appeler théologie théocratique. C'est donc le témoignage de l'école théocratique qu'il faut rechercher.

Nous savions déjà en quel sens avaient témoigné en Russie le sénateur de Lilienfeld et en Espagne Santamaria de Paredes. Mais ce dernier s'était embarrassé dans le problème du libre arbitre et avait dû invoquer pour se tirer d'affaire l'Incognoscible, ce *deux ex machinâ* en disponibilité. Or voici deux écrivains français, dont l'un au moins dirige une revue fort connue, qui tous deux font appel à la sociologie réaliste pour justifier les doctrines sociales du catholicisme. Qu'il nous soit permis de recueillir ces deux dépositions sans les écourter.

I

L'objet de M. Fonsegrive, directeur de *la Quinzaine*[1], a été de conserver à la théologie traditionnelle une place dans l'activité intellectuelle et au pouvoir spirituel organisé par l'Église une place dans l'organisation sociale de la démocratie. La théologie qu'il a en vue n'est rien moins qu'un symbolisme critique; c'est une doctrine d'autorité. Il doit donc traiter le libre examen en adversaire et lui tracer des limites : il ne peut le faire qu'au nom d'une conscience collective. De même il ne peut raffermir le pouvoir spirituel qu'au nom des lois de la division du travail social. Tout son effort est donc de discréditer ce que la théologie romaine nomme le *libéralisme*, c'est-à-dire la consécration sociale du libre examen, en lui opposant la socialité. Dès lors le problème pratique se réduit au choix entre deux termes, le catholicisme et le collectivisme. L'auteur pense que la solution catholique qui, à son gré, découvre aux regards de l'homme des horizons plus beaux, plus larges et plus lumineux, ne manquera pas d'être préférée au collectivisme.

La Sociologie répond ainsi aux besoins d'une véritable apologétique. C'est à ce point de vue que nous examinerons l'œuvre. Nous avons l'horreur des polémiques politiques et religieuses et nous laisserons de côté celles que M. Fonsegrive a soulevées. Nous ne chercherons pas à opposer notre conception de la conscience religieuse à la sienne. Disons bien haut toutefois que son livre présente en maintes pages l'indice d'une intolérance inquiétante. Peut-il satisfaire les esprits?

1. *La Crise sociale* est une collection d'articles publiés précédemment dans cette Revue.

Nous allons le voir. Mais sûrement il ne satisfera pas les consciences délicates. Il alarmera, non pas seulement ceux qui s'inspirent des œuvres de Kant, mais encore ceux qui ont puisé leurs principes dans les œuvres de Pascal, dans les sermonnaires du XVIIe siècle ou seulement dans la méditation du Décalogue. Il ne cache pas l'aversion que lui inspirent ceux qui cherchent anxieusement et à leurs risques et périls la vérité dans le domaine politique et judiciaire. Il nous inflige l'humiliation de lire ces lignes : « Sous prétexte que la vérité a une valeur incomparable, *on n'a pas le droit de la jeter, fut-elle prouvée intérieurement, au milieu des foules*, et d'en faire, sans autre considération, un agent de révolution et de discorde. La *vérité a pour but de servir à la vie;* elle ne fait donc plus son œuvre et *cesse d'être elle-même* quand elle occasionne la maladie et conduit à la mort » (p. 84 et 85). Que Necker soit blâmé par M. Fonsegrive d'avoir abusé de la publicité en matière de finances (*ibid.*), nous nous contentons de sourire. Il n'en est plus de même quand nous lisons que « la libre pensée n'est que le nom noble de l'anarchie » au moment même où l'auteur vient d'approuver sans réserve les lois qui mettent l'anarchiste hors du droit commun. L'auteur nous disant que « la vérité est elle-même sociale et quand une proposition rompt l'accord social, c'est qu'il lui manque quelque chose pour être la vérité vraie » (p. 85), nous soupçonnons que le libre penseur réputé anarchiste et mis hors de la loi, c'est celui qui oppose à la « vérité sociale », c'est-à-dire au mensonge conventionnel, non la « vérité vraie » mais la vérité nue c'est-à-dire la conformité de la parole à la pensée.

M. Fonsegrive mesure le patriotisme des Français qui ne relèvent pas de la même autorité théologique que lui. Aux églises dissidentes, il reproche les persécutions, l'exil qu'on leur fit jadis subir au nom des dogmes dont il est l'apologiste (p. 58). Pas de ces accusations précises que leur brutalité même réfute! Le soupçon suffit. L'inconscient du juif et du protestant donne à ce patriote des inquiétudes. Il ne veut pas « qu'on leur remette la direction nationale » (p. 60). On ne leur accordera qu'une représentation proportionnée à leur nombre car « ayant souffert la persécution ils doivent laisser hors de leur amour de longues périodes de notre histoire » (p. 59). Leur sens social est encore trop particulariste et trop spécialisé » (p. 69). Mais le croirait-on? Après avoir écrit de telles pages, M. Fonsegrive dénonce les intentions persécutrices de ces minorités religieuses qu'il vient lui-même de condamner à l'ostracisme politique!... *Quis tulerit.*

Regardons et passons. La sociologie, même réaliste, ne peut être rendue responsable de cet état d'esprit. Quelles sont les conceptions sociologiques de l'auteur?

M. Fonsegrive étudie trois faits qui contiennent à vrai dire toute la partie statique de la sociologie : le sens ou l'instinct social, la division du travail social, l'ordonnance ou classification sociale. Il néglige entièrement l'aspect dynamique des phénomènes ou plutôt il confond

du devenir avec celle de la crise. Il en résulte qu'il ne conçoit qu'un seul type social, le type sacerdotal et militaire, et que société qui tend à s'en écarter lui paraît anormale.
t dire que la sociologie est pour lui une arme dans le combat octrines, mais non une science imparfaite dont le perfectionne-requerrait le concours des esprits désintéressés. Dans son livre, ne trouverait, croyons-nous, aucune observation sociologique lle. « Le sens social, écrit-il, se manifeste d'abord d'une façon ainsi dire négative : l'isolement, la solitude font souffrir me » (p. 49). « Plus le milieu nous est coutumier, plus le sens nous avertit des attaches que nous avons avec lui » (p. 32). Le social a trois facteurs : la similitude physique, les intérêts nuns qui viennent s'y surajouter, enfin les sentiments identiques érivent d'une longue hérédité. « Les hommes, quels qu'ils soient iels que soient leur mérite personnel et leurs bonnes intentions, n'ont pas avec nous cette parfaite communauté de race, de sang et toire, ne sauraient, au moins dans la généralité des cas, avoir e française aussi bien que nous » (p. 38). M. Fonsegrive s'appuie sur les lois de l'hérédité psychologique. Mais pourquoi ne ute-t-il pas les interprétations auxquelles l'hérédité psychologique même a donné lieu? Pourquoi ne discute-t-il même pas les faits nts pour sa thèse? C'est que les préoccupations politiques ou t... judiciaires l'emportent sur le souci de la science. Il s'agit erdire la direction des affaires nationales aux hommes « dont les tres ont subi l'exil et avec l'exil les croisements continus de nger, qui ont longtemps parlé les langues et ont longtemps subi nœurs étrangères et qui par conséquent rejettent hors de leur ır de longues périodes de notre histoire » (p. 58). Et l'auteur once ici des noms propres nous interdisant de penser qu'il ait en es émigrés. Il pense aux deux églises dissidentes. Si M. Fonse-était vraiment soucieux de la science, il discuterait l'opinion ociologues qui, comme Gumplowicz, ont montré la race absorbée à peu par l'État, puis par la culture nationale et enfin par la arité sociale.
me observation sur la division du travail social. L'auteur passe evue la division du travail matériel, du travail mental, du travail ique. Il cite M. Durkheim, mais il en sacrifie la doctrine soit à de Comte, soit à celle des économistes classiques. Nous aurions ntérêt à savoir quel choix fait l'auteur entre les deux grandes ries de la division du travail qui se disputent aujourd'hui l'adhé-des sociologues, celle de M. Durkheim pour qui la spécification de ivité répond à une solidarité organique qui surgit d'elle-même id la société simple a été en quelque sorte dilatée et brisée par roissement de la population, et celle de Gumplowicz qui fait naître vision du travail de la conquête et y voit le seul moyen d'accorder existence du peuple conquérant et du peuple conquis. — N'est-il

pas étonnant d'ailleurs, puisqu'aussi bien M. Fonsegrive identifie la société et la nation, qu'il n'ait point cherché, comme Gumplowicz, en quoi la division du travail social modifie la relation de l'État à la race? Que pense-t-il par exemple de la présence des Alsaciens, des Corses, des Bas-Bretons, des Flamands, des Basques dans la nation française? S'il suspecte l'esprit national des Églises dont les fidèles ont dû jadis souffrir l'exil et parler d'autres langues que la nôtre, à fortiori doit-il considérer ces centaines de milliers de concitoyens qui ont toujours parlé des idiomes étrangers comme hétérogènes à la communauté civique. Même les populations de langue française récemment annexées laissent elles-mêmes « hors de leur amour de longues périodes de notre histoire ». Si l'auteur répond que par la division du travail ces populations ont été rattachées étroitement à la vie nationale, il donne un critère excellent mais qui s'applique mieux encore aux israélites et aux membres des autres églises dissidentes. Il montre par là quel facteur négligeable est l'inconscient ethnique dans la vie d'un grand état moderne.

Une troisième étude a pour objet ou tout au moins pour titre l'*ordonnance sociale*. L'auteur y étudie malheureusement trois problèmes distincts, la finalité sociale, les limites sociales de l'autonomie et enfin les rapports normaux des Églises et de l'État. Il part d'une idée contestable, déjà réfutée par M. Durkheim, c'est que la division du travail a pour effet la dispersion de l'activité, parce qu'elle est contraire à la communauté d'idéal. Il cherche le remède à l'excès d'indépendance qui peut en résulter et le trouve dans l'idée de la finalité sociale. — Loi de la hiérarchie des fins, loi de la subordination des fonctions qui correspondent aux fins, loi de la réciprocité des fins aux moyens, telles sont les grandes lois de la finalité ou de l'ordonnance sociale (p. 153 à 160). Mais avons-nous là des lois induites de faits généraux bien observés? N'avons-nous que des règles d'action que l'art seul puisse mettre en œuvre? Sous le nom de finalité sociale l'auteur entend-il une réaction réelle autant que normale de l'ensemble sur les parties ou au contraire un remède intelligemment apporté à des maux soufferts et sentis par les hommes entre qui le travail s'est divisé? Les comtistes qui, en thèse générale, sacrifieraient la recherche de la finalité à celle des conditions d'existence n'ont jamais très clairement élucidé ce problème; cependant ils avaient montré que la fonction la plus générale prend d'elle-même la direction du travail, le banquier aujourd'hui, le légiste à la fin du moyen âge, le guerrier dans l'antiquité.

Quoi qu'il en soit l'ordonnance sociale limite l'autonomie personnelle. La loi de subordination des fonctions crée des inférieurs et des supérieurs qui sont d'ailleurs solidaires « les inférieurs ne sachant que faire si les supérieurs ne le disent pas, les supérieurs ne pouvant rien faire si les inférieurs ne les aident pas » (p. 165). La division du travail aurait donc pour effet de mettre la conscience d'un côté, l'action de l'autre. Il en est bien ainsi dans l'organisation militaire

is l'auteur aurait peine à montrer que la coopération économique firme entièrement cette loi. Nous avons ici la même confusion que t à l'heure entre l'observation sociologique et la notion d'un ordre ial possible.

I. Fonsegrive cherche ensuite si cette ordonnance sociale est com-ible avec la démocratie, preuve évidente qu'il avait perdu de vue éalité, car c'est la démocratie qui est la réalité et la hiérarchie qui l'utopie. « Comment la démocratie respectera-t-elle l'ordonnance iale? » (p. 170). L'organisation militaire montre que le problème est ceptible d'une solution, « le service militaire est le plus merveilleux rument d'éducation démocratique si l'on sait bien s'en servir » 170). Il est bien certain en effet que si la nation était toujours en nes, elle serait toujours hiérarchisée : l'*inférieur* ne saurait jamais faire s'il ne l'avait pas appris du *supérieur*. Mais l'auteur oublie qu'en temps de paix le service militaire moderne n'est que l'*éphébie* anciens; 2° que les *supérieurs* des éphèbes sont les *inférieurs* du ps électoral qui les a destitués du droit de suffrage et ne leur met pas d'exprimer une opinion; 3° que le principe de la démocratie ile n'est point la subordination des fonctions, mais la réciprocité et quivalence des services. En preuve l'on peut donner le développe-nt régulier du féminisme. L'armée exécute une fonction sociale uivalente, mais non supérieure aux autres, car elle suppose les tres, instruction, travail, commerce, etc. La conscience démocra-ue est la négation même non de l'armée, mais du militarisme ou de prétention à subordonner le travail civil, car la démocratie appelle riodiquement le citoyen à juger le pouvoir, par suite le soldat à ger le général.

l est certain toutefois que la démocratie n'est pas l'anarchie et elle n'est qu'une façon de déterminer les rapports entre l'État ou semble des citoyens et le gouvernement qui gère les intérêts per-nents de l'État. Preuve évidente que le lien social formé par la pération n'implique nullement l'inégalité ! La hiérarchie n'est rien c'est une subordination de classe à classe, la plus puissante étant plus étroite; la démocratie elle-même n'est rien si elle n'est pas la gation d'un gouvernement de classe, les classes opprimées se liguant ssitôt contre la classe oppressive, serait-elle la plus nombreuse.

e gouvernement est-il purement temporel ou ne laisse-t-il aucune ce à un pouvoir spirituel? C'est le dernier problème et le plus rieux (p. 176 et suiv. *L'ordonnance du spirituel et du temporel*). pensée de l'auteur devient ici des plus malaisées à suivre et à nir. Entre la liberté de conscience et l'idéal théocratique, il cherche ccuper une position moyenne en élaborant mieux qu'un compromis rd. C'est proprement le fin du fin, et la spéculation sociologique rne franchement à l'apologétique. L'Église condamne le libre men et l'autonomie absolue de la conscience. Mais elle les con-nne, paraît-il, d'accord avec tous les savants, avec tous les sociolo-

gues et non-sociologues, et non seulement avec Comte, mais avec Kant, avec Descartes, avec Taine, avec Spencer! (p. 205). Pas de différence, paraît-il, entre la doctrine du *Syllabus* et la doctrine de la *Méthodologie transcendentale*.[1] Interprétant l'histoire à sa fantaisie, M. Fonsegrive estime que même au moyen âge le pouvoir spirituel n'a jamais condamné le pouvoir temporel qu'indirectement et en opposant un veto à ses moyens d'action. Le comte de Toulouse eût été fort étonné sans doute de cette façon de présenter les faits. Que dire de Frédéric II, de Manfred, de Louis de Bavière et de tant d'autres! — L'auteur distingue ensuite entre la religion ou même la théologie et la science. Il conclut donc à l'indépendance du savant dans les limites tracées à sa science, à la neutralité religieuse de l'État; il ne fait de réserves que pour la neutralité de l'école; il veut la réduire à l'interdiction du prosélytisme religieux tout en admettant que l'État exige des écoles un certain consensus moral et civique (p. 229).

Tout cela laisse sans solution la question véritable. L'Église, ou pour mieux dire la société religieuse, est-elle un pouvoir ou n'est-elle qu'une association? En d'autres termes est-elle composée de membres liés entre eux par des motifs de conscience mais ne connaissant que les lois et la souveraineté de l'État? Ou bien est-elle une société à laquelle on appartient indépendamment de son choix, une société coercitive, hiérarchisée, donnant à ses préceptes la forme juridique et capable d'exercer une juridiction sur ses membres?

Il ne suffit pas pour résoudre ce problème de dire que le libre examen ne donne pas à l'erreur les mêmes titres qu'à la vérité scientifique. L'on répondrait, comme fit M. Paul Janet, que l'intelligence individuelle a droit à l'erreur précisément parce qu'elle a droit à la vérité, car si l'examen peut conduire à l'erreur, sans examen l'on est assuré de ne jamais posséder la vérité.

Mais laissons de côté les applications, car c'est la conception sociologique elle-même que nous voulions dégager. Entre l'hypothèse psycho-

1. L'auteur néglige systématiquement la doctrine religieuse de Kant. — Dans *la Religion dans les limites de la raison*, le troisième caractère de la véritable église est ainsi énoncé. « Das Verhältniss unter dem Princip der Freiheit sowohl das innere Verhältniss ihrer Glieder untereinander, als auch das Aeussere der Kirche, zur politischen Macht (also weder Hierarchie, noch Illuminatismus). » — Quant à l'interprétation de l'écriture elle est réservée à la raison et à la science critique : « Es giebt also kein Norm des Kirchenglaubens, als die Schrift, and keinen andern aus leger desselben, als reine Vernunftreligion und Schriftgelehrsamkeit (welche das Historische derselben angeht), von welchem der erstere allein authentisch, der zweite aber nur doctrinal ist, um den Kirchenglauben für ein gewisses Volk zu einer gewissen Zeit in ein bestimmter sich bestandig erhaltendes system zu verwandeln » (III[ter] Stück, VI). Voici maintenant en quels termes le *Syllabus* formule le droit de la conscience personnelle pour le condamner : « Liberum enique homini est eam amplecti ac profiteri religionem quam rationis lumine quis ductus veram putaverit. » (*Syllabus*, C, III, n° 15).

ologique ou éthologique et l'hypothèse biosociologique les préfé-
es de M. Fonserive vont certainement à la seconde. Il a écrit une
ace qui ne laisse subsister là-dessus aucun doute. Les erreurs
oriques qu'il y commet ne mettent que mieux son parti-pris en évi-
ce. Il définit l'hypothèse biologique à peu près comme le ferait
René Worms. « Une nation est comparable à un organisme qui a
ndu à travers toutes ses cellules son âme latente, son principe
al de vie. Les lois de cette vie se manifestent à travers l'histoire.
s sont très complexes, très positives, régissant des faits concrets »
(II), et il ajoute : « Telle est la vue profonde (!) à laquelle fut amené
ph de Maistre par sa haine instinctive contre les philosophes du
I[e] siècle. C'est à cette vue, reprise par Auguste Comte, par Herbert
ncer, appliquée par Taine, que nous nous tenons » (*ibid*).
. Fonsegrive assimile également la crise sociale qu'il étudie à une
ue », puis à la métamorphose d'un têtard (*ibid*). Sans doute il en
nnaît le caractère intellectuel et moral, mais sa confiance en la bio-
ologie n'en est pas ébranlée.
n remarquera que l'auteur se rattache indifféremment à Joseph de
stre et aux sociologues postérieurs. C'est un point à noter. Mettons de
Taine, qui n'a rien de commun avec la bio-sociologie, car il a expres-
ent défini sa conception des études sociologiques. (*Intelligence*.
e IV, chapitre III, § 2, 3). Il n'admet qu'une étude historique et psy-
logique. Écartons encore Spencer et il a réduit la notion de l'orga-
ne social à une simple métaphore et il a déduit de la coopération la
l'égale liberté; il est resté par excellence le représentant du libéra-
e et ce n'est pas certes à son enseignement que l'auteur pourrait
acher sa glorification du militarisme. Reste Auguste Comte. Est-il
qu'il ait repris les théories de l'auteur du *Pape*? La question est liti-
se. Dans ses premières œuvres, dans le *Catéchisme des industriels*
ans le *Cours de philosophie positive*, Comte s'attribue en socio-
e trois précurseurs : Montesquieu, Condorcet et Cabanis. Plus tard
nait à y joindre « l'incomparable Aristote ». Mais il n'inscrivait pas
sa généalogie Joseph de Maistre dont la morale guerrière est l'an-
se de la sienne. A vrai dire son disciple, M. Pierre Laffite, l'a fait
place, mais en quels termes? « De Maistre, écrit-il, a fourni lui-
e la preuve décisive que l'esprit scientifique l'emporte sur l'esprit
logique pour former des convictions. Lorsqu'il procéda à la systé-
sation du catholicisme dans ce traité *Du Pape* où a pris sa source
ction qui a abouti au *Syllabus*, il tenta, comme il l'a écrit ailleurs,
blir par des arguments positifs : « qu'il n'y a pas un dogme chré-
qui n'ait sa racine dans la nature intime de l'homme et dans une
tion aussi ancienne que le genre humain ». A ceux qui, inquiets
 nouveauté du procédé, regrettaient, pour le bon motif, qu'il ne
fût pas tenu à l'argumentation traditionnelle, il répondait : « On
'aurait pas lu ! » Or il a été lu, et Auguste Comte en s'appropriant
ses principes essentiels, a montré que la Révolution positive avait

trouvé un serviteur théorique inconscient chez le plus conséquent de ses adversaires[1] ».

Or il est facile de discerner quels sont les « principes essentiels » que Comte a pu emprunter au plus conséquent des traditionnalistes. *Personne n'a plus énergiquement nié que de Maistre la possibilité d'une science sociale.* Personne n'a plus que lui affirmé la soumission des faits sociaux au surnaturel satanique ou providentiel. Contentons-nous des premières lignes de ses *Considérations sur la France* où toute sa philosophie politique est contenue implicitement. « Nous sommes tous attachés au trône de l'Être suprême par une chaine souple qui nous retient sans nous asservir. Ce qu'il y a de plus admirable dans l'ordre universel des choses c'est l'action des *êtres libres sous la main divine* », et plus loin : « Le miracle est en effet produit par une cause divisine ou sur-humaine qui suspend ou contredit une cause ordinaire. Que dans le cœur de l'hiver, un homme commande à un arbre, devant mille témoins, de se couvrir subitement de feuilles et de fruits et que l'arbre obéisse, tout le monde criera au miracle et s'inclinera devant le thaumaturge. Mais la Révolution française et tout ce qui se passe en Europe dans ce moment, est tout aussi merveilleux dans son genre que la fructification instantanée d'un arbre au mois de janvier ». Ce passage était écrit un demi-siècle après que Montesquieu avait si fortement introduit l'idée de loi dans la science politique, cinq ans après la publication du *Tableau historique* de Condorcet où les lois de l'histoire humaine, subordonnées aux lois psychologiques, sont assimilées à celles du monde physique : C'est l'antithèse même du déterminisme historique auquel devaient revenir Comte et Taine. Quelle théorie du diplomate sarde a donc pu séduire Comte ? Ce n'est pas la glorification du châtiment. Ce n'est pas davantage, c'est encore moins la croyance à la divinité de la guerre et à l'effusion nécessaire du sang humain, croyance explicitement empruntée à un roi du Dahomey[2]. C'est donc la notion d'un pouvoir spirituel, contenant les dérèglements de l'intelligence. Idéalisant cette notion il l'a surajoutée à la *Politique* d'Aristote pour édifier sa statique sociale, faute d'avoir connu les vraies lois de la division du travail. Si l'on écarte la dynamique sociale pour ne pas être entraîné à conclure comme Comte à l'élimination de la théologie, l'on se trouve en présence d'une conception sociologique dont le traditionnalisme antiscientifique a fourni, au début du siècle, les éléments principaux.

A cet égard le livre de M. Fonsegrive est embarrassant pour les bio-sociologistes qui crient au théologien pour se dispenser de réfuter les objections qu'une sociologie plus méthodique a réunies contre leur hypo-

1. J'extrais ces lignes d'une volumineuse conférence faite et imprimée au Havre en 1881 sur la *Morale positive*. Elle ne figure plus sur la liste des œuvres de M. Laffite.

2. *Considérations sur la France*, III. *De la destruction violente de l'espèce humaine.*

thèse. Derrière le réalisme contemporain, M. Fonsegrive retrouve la statique sociale de Comte; derrière Comte, il retrouve Joseph de Maistre et le traditionnalisme. En creusant plus profondément il trouverait derrière Joseph de Maistre Mariana et les jésuites espagnols du XVI[e] siècle[1].

Si le réalisme social n'existait pas, le théologien infaillibiliste devrait l'inventer. C'est qu'en effet il ne s'agit de rien moins que du problème de la certitude. Toute théologie repose ou aspire à reposer sur le conformisme et tout conformisme repose sur la tradition. La base de la théologie est une histoire et il faut que cette histoire soit soustraite à la critique. Mais comment faire plier les exigences du libre examen? En y opposant un autre type de certitude : la certitude qui accompagne l'unisson psychologique. Remarquons-le : toute multitude est infaillible *pour elle-même* ; ceci est aussi vrai de la conscience nationale, de la conscience de classe, de parti, de secte, de foule, que de la conscience d'église. Cette infaillibilité n'a nul besoin d'être incarnée en une personne, individuation qui serait plutôt le présage d'une dissolution prochaine. Elle n'en est que plus forte quand elle est diffuse. Un club d'anarchistes (n'en déplaise à M. Fonsegrive qui confond anarchie et libre examen) est aussi infaillibiliste qu'un concile œcuménique. La raison en est facile à comprendre : l'individualité réfléchie a seule conscience de l'erreur et est seule apte à découvrir la faillibilité à l'origine de ses jugements. La communauté au contraire croit et affirme : douter lui est impossible, car le doute c'est pour elle la scission en consciences différentes, c'est l'hérésie, la dissolution.

L'unisson psychologique est à la racine de la théologie comme le doute et l'examen individuel sont à la racine de la critique et de la science. Pour la science, cet unisson psychologique dont la base est sentimentale ou instinctive est une loi, mais pour l'imagination théologique cette loi devient une entité. Le réalisme sociologique est donc inconséquent s'il refuse de s'appuyer sur l'autorité d'une conscience religieuse collective. Sinon, il est obligé d'analyser son objet et l'illusion réaliste s'évanouit. C'est ce qu'involontairement M. Fonsegrive a bien mis en lumière et nous croyons qu'il faut l'en remercier.

Nous apprenons en effet par là que la libre critique et le libre examen scientifique ont leur point d'appui dans la libre conscience. Certes les consciences vivantes sont susceptibles de s'unir, de vibrer à l'unisson. Mais chacune d'elles sent bien sa vie propre. Par là elle se pose en face de l'autorité traditionnelle et, tranquillement, lui oppose le veto qui la paralyse. Suscitée ainsi, la vie morale et religieuse suscite à son tour l'activité intellectuelle qui débute par le doute, la conscience de l'erreur. Au début de la philosophie grecque comme au début de la philosophie moderne nous trouvons des réformes religieuses.

1. Il serait à souhaiter que quelque jeune sociologue fît une étude de Mariana. Son *De rege et de regis institutione*, condamné au feu par le Parlement sous Henri IV, n'est connu que comme apologie du régicide. Il semble qu'il contienne l'essentiel des vues sociales du traditionnalisme.

Tous les fondateurs d'école commencent par opposer leur conscience personnelle à la tradition de la cité. Accidents négligeables, disent les sociologues réalistes. Nous demanderons ce qu'est un accident qui se renouvelle périodiquement, sinon une loi? D'ailleurs il faut choisir entre le réalisme sociologique et l'application de la méthode historico-évolutive, car le réalisme doit se tenir dans les bornes d'une statique sociale toute abstraite, et s'il en sort il voit surgir les objections irréfutables de l'histoire des religions, du droit et des faits économiques.

II

Les formules que nous trouvons dans le livre de M. Paul Lapeyre ce sont celles d'une intolérance franche et sans réticence. C'est le droit de penser autrement que l'auteur qui est délibérément nié. Ce n'est pas avec un geste bénisseur que M. Lapeyre désigne à l'animosité des foules l'existence des minorités religieuses : il demande sans ambages l'expulsion des juifs. Il va plus loin. C'est dans le rétablissement d'une « inquisition salutaire » qu'à la suite de Veuillot, son maître et son idole, il place le salut possible de la société contemporaine. Cette attitude n'est pas sans crânerie, car on engage ainsi sa responsabilité personnelle. D'ailleurs même au service de l'absurde ou de l'odieux, le courage intellectuel est méritoire et préférable à l'habileté. Nous verrons d'ailleurs que cet auteur n'est rien moins qu'un fils soumis de l'autorité spirituelle établie.

Ici le problème n'est pas de confiner le libre examen et la liberté de conscience entre des bornes assez resserrées pour que la théologie et le pouvoir ecclésiastique puissent trouver place au sommet de la coopération sociale : c'est d'éliminer absolument la liberté de la pensée et de la conscience. C'est de formuler le droit absolu d'une Église à subordonner toute la vie humaine à son autorité et à faire entrer toutes les relations humaines dans son cadre. Nul n'a le droit de se tenir en dehors de l'Église, car l'Église ne vient pas seulement enseigner les voies du salut individuel. Le catholicisme libéral, simple adaptation du protestantisme, a été déclaré par Pie IX « plus funeste que la doctrine des communards » (t. II, p. 227). La mission de l'Église est d'assurer un salut collectif; c'est le *retour au paradis terrestre*. « Tous les hommes doivent entrer en relations de toute nature les uns avec les autres et l'Église règle ces relations ; ils doivent dominer la terre et ses éléments et l'Église encourage cette domination. Ils doivent user de toutes choses individuellement et socialement et l'Église détermine les limites de cet usage. Ils doivent croître, se multiplier et l'Église favorise cette multiplication par les nombreuses prescriptions de sa loi morale. *L'Église connaît nécessairement de toutes les actions humaines*, parce qu'elle a reçu le dépôt de la vie de l'humanité; et comme cette vie dépend de tout en quelque point, l'*Eglise ne peut se*

désintéresser de rien. Sur la terre, non seulement elle est chez elle, mais elle est reine et maîtresse. » (t. III, p. 495). Il montre ainsi la conception qui distingue radicalement le catholicisme social du catholicisme libéral (j'allais dire du catholicisme chrétien). « Tout homme qui ne veut pas entrer dans l'engrenage de services mutuels constitué par l'Église doit être chassé de son sein comme un frelon qui vient dévorer parmi les abeilles le miel qu'il n'a pas contribué à produire. Si l'Église n'était qu'un aggloméral fortuit d'individualités n'ayant pas de vie commune et de devoirs réciproques, on ne comprendrait pas l'excommunication... Si de nos jours l'excommunication a fait pousser tant de hauts cris, a tant dérouté les intelligences et paru aux masses lettrées une chose si barbare, c'est qu'on ne pouvait la faire cadrer avec l'idée fausse qu'on se faisait de l'Église. *On croyait que le domaine de celle-ci était purement spirituel et surnaturel et qu'il était par conséquent libre à chacun de venir puiser chez elle, au gré de son caprice, les bénédictions dont elle dit avoir le secret.* Si quelqu'un, dit-on, refuse ces bénédictions, qu'est-ce que cela peut bien faire aux autres? Bien différente est la nature véritable de l'Église. C'est une société qui comprend dès maintenant et constamment tous les hommes de bonne volonté présents, passés et futurs. Elle vit par la réciprocité des services qui conduit au bonheur général et par le bonheur général qui favorise la réciprocité des services. *Elle règne d'une même autorité sur la terre et sur le ciel*; sur le ciel pour y aboutir et s'y affermir éternellement, sur la terre pour y discipliner la liberté humaine et la plier à la volonté de Dieu » (*ibid.*).

L'auteur entreprend donc de réformer la doctrine catholique traditionnelle sur le salut. On a mal compris la Genèse quand on a présenté le travail comme un châtiment du péché originel. Le travail a toujours été une loi pour l'homme. La Genèse elle-même nous enseigne (II, 15) que Dieu mit l'homme dans le jardin de délices « afin qu'il le gardât et le cultivât. On a donc à tort identifié le travail avec le châtiment, l'imperfection. On a été ainsi conduit à méconnaître le sens des enseignements de Jésus. Ainsi s'explique la rupture éclatante entre l'Église catholique et la conscience des classes laborieuses. C'est pourquoi la France donne le spectacle inouï d'un peuple persécutant » (!) sa propre religion (t. I, ch. I, p. 2 et suivantes).

Si l'auteur se contentait d'opposer son interprétation de la Genèse à celle de la théologie officielle, il faudrait voir en lui un hérésiarque assez comparable à ceux du XIIIe siècle, aux Pauvres de Lyon, aux frères de la *Pataria* ou aux Franciscains spirituels. Comme eux en effet il tient la science du théologien et le caractère des prêtres en faible estime et ne se prive pas de leur appliquer les invectives évangéliques aux scribes et aux pharisiens[1] (t. II, ch. XIII et XIV). Mais

1. Voir sur ce point Chastel, *Histoire du christianisme*, t. III, 2ᵉ partie, 2ᵉ sect., ch. IV et V, et Gebhart, *L'Italie mystique*, ch. IV et V.

M. Lapeyre prétend écrire un traité de science sociale (*Introduction*, p. XII).

C'est à ce titre qu'il nous intéresse. M. Lapeyre n'est pas étranger à l'idée de loi : il la conçoit plus nettement à mon sens que la plupart des bio-sociologistes. C'est en appliquant la notion de la loi qu'il prétend réformer, sinon le dogme, au moins la façon de le formuler et de l'enseigner. Il y a de la hardiesse de la part d'un apologiste catholique à écrire ces lignes. « Le péché originel a été un péché actuel et tous les péchés actuels sont, par rapport à la société, des péchés originels : ils rejaillissent sur l'espèce humaine en souffrances, misère et démoralisation inévitable » (t. I, p. 224). Le dogme capital du péché originel, auquel toute la théologie traditionnelle est suspendue, est donc ramené à une loi de solidarité morale (t. I, ch. IX). Si l'auteur connaissait la théologie protestante rationaliste et unitaire, il serait peut-être épouvanté d'en sentir sa conscience aussi voisine.

Le déterminisme naturel est le point de départ de cette interprétation du dogme traditionnel. Au fond l'auteur est aussi affranchi de ce que Comte nommait esprit théologique que peut l'être un pur positiviste. Sans doute il identifie comme Descartes la loi et la pensée divine, mais il n'en conclut que plus énergiquement à l'identité de la providence et du déterminisme. « Si on veut bien approfondir les lois de la création telle que la science actuelle les établit, on verra qu'elles forment un tout indissoluble et harmonique, qu'elles s'enchaînent les unes aux autres par une concordance constante et nécessaire et qu'on ne peut en modifier ou en supprimer une seule sans que l'équilibre total soit entièrement rompu » (t. I, ch. VII; p. 126). Loin d'avoir introduit dans le monde la mort, le péché n'a pu changer aucune des lois de la vie au nombre desquelles est comprise la loi du travail. Nous avons vu comment s'évanouit le péché originel dans la loi de solidarité.

Dès lors une sociologie réaliste est absolument nécessaire à l'auteur. Quelle est la différence essentielle entre la sociologie réaliste et la sociologie nominaliste? C'est que celle-ci est une interpsychologie; c'est qu'elle considère les lois psychologiques comme plus profondes que les lois des faits sociaux. La sociologie réaliste, au contraire, explique la formation de l'intelligence individuelle par l'action du milieu social.

Telle est aussi la conclusion de M. Lapeyre. Si nous démontrons, écrit-il, que pour être intelligent, il est nécessaire que l'homme vive en société, nous aurons démontré qu'au point de vue intellectuel l'état social étant nécessaire à son intellect comme l'air et la nourriture sont nécessaires à son corps, on ne peut concevoir l'existence de l'homme, à plus forte raison sa perfection, en dehors de l'état social » (t. I, ch. III, § 14, p. 49). Quant à la démonstration, elle ne nous paraît pas inférieure à celle de la *Cité moderne* : la solidarité du milieu social et de l'activité individuelle est bien mise en lumière, sans que la confusion ordinaire de la formation de l'intelligence consciente et de son excitation soit évitée.

ur ce point que nous appelons l'attention des bio-socio-
ur ne se sent nullement en contradiction avec l'essence
héologiques. Il subordonne sans doute les conditions
duel à celles du salut collectif, mais il n'est en opposi-
principe paulinien et protestant du salut par la foi : ce
enu nier la théologie et la morale du moyen âge qui
dre le salut de la solidarité des mérites et des œuvres.
us ramène très scientifiquement au XIIIe siècle.
rite de son livre est que, fuyant les transactions équi-
paix boiteuses, il met l'esprit du sociologue et la con-
étien en présence de difficultés trop souvent éludées par
lectuelle et l'absence de sincérité qui caractérisent tris-
nps-ci. Au sociologue il est demandé si l'intolérance
ation du droit et de l'aptitude de l'intelligence indivi-
e un critère de la certitude n'est pas impliquée dans la
nscience collective. De son côté le chrétien doit répondre
t personnel par la foi n'a-t-il pas pour condition l'entière
onscience et de la pensée à l'égard de la société spiri-
à l'égard de la société temporelle? En d'autres termes,
isme positiviste et socialiste sauvant le pouvoir spirituel
out contenu chrétien, tout vestige de l'évangile, ou un
sme sauvant la foi à l'idéal évangélique par l'acceptation
en sans aucune réserve, telle est la question, telle est

III

n du catholicisme social n'est pas ici à sa place. La con-
du catholique est au-dessus de la critique. Quant à
lle est au-dessous de la discussion. L'office d'un pouvoir
oit est de lui passer la camisole de force pour la sécu-
i pensent.
ant une constatation que l'on ne peut manquer de faire.
était moindre chez les hommes des générations précé-
e la liberté de conscience fût alors moins garantie par
ublicistes catholiques plaidaient coupable en faveur du
nais jamais ils n'auraient osé, comme M. Lapeyre, en
rétablissement. Un critique d'esprit modéré, tel que
, aurait-il effleuré d'un soupçon le dévouement patrio-
ses dissidentes, sous le prétexte qu'elles ont jadis été
Aurait-il osé prononcer dédaigneusement le nom de
rivains qui ont admirablement servi le pays, mais dont
re nés dans des Églises plus portées à aimer le présent
un passé où elles étaient hors la loi? Ce mépris philoso-
oits de la pensée et de la conscience est chose nouvelle.
er à des hommes qui cultivaient moins les sciences

sociales, qui ne parlaient pas de la conscience collective, du conformisme social, de l'âme des foules, de l'inconscient ethnique. On a fait, non sans raison, le procès de la sociologie biologique au point de vue de la liberté politique. Il serait urgent de la faire au point de vue de l'égalité religieuse et de la liberté des consciences.

L'intolérance doctrinale ou pratique n'est pas le monopole d'une Église. L'athéisme a eu parfois ses inquisiteurs. En revanche, les catholiques ont montré bien souvent l'aptitude à comprendre la liberté de conscience et à la défendre au profit des autres. Les conditions d'existence faites par l'évolution historique suffiraient à imposer à leur Église le respect de la conscience personnelle, car c'est désormais au nom du droit personnel et non pas au nom du droit divin qu'elle pourra défendre ses membres dispersés dans l'Orient grec et musulman, dans l'Europe et l'Amérique protestantes. Le nationalisme religieux, qui n'est qu'un retour déguisé au principe *Cujus regio, ejus religio*, ne pourrait prévaloir sans que le catholicisme fût frappé plus qu'une autre religion. La division du travail et les relations internationales imposeraient donc à tous la tolérance réciproque si les philosophes, les savants et les critiques savaient être unanimes comme ils l'étaient au XVIIIe siècle.

L'idée qui pourrait, semble-t-il, rallier toutes les intelligences au respect du libre examen illimité, c'est que le droit appartient non à la vérité mais à la véracité. Aucune autorité n'a la garde et la dispensation de la verité parce que la vérité est en elle-même incommunicable par voie d'autorité! Scientifique ou religieuse, il faut qu'elle naisse au sein même de la conscience active et procède de son activité. L'autorité n'en pourrait garder et transmettre que les formules mortes et momifiées. « La science ne se transvase pas », écrivait Fustel de Coulanges. Encore moins la vérité morale. — De là les droits relatifs de l'erreur (de l'erreur, disons-nous, et non du mensonge conventionnel). Nul n'atteint la vérité qu'en prenant conscience de l'erreur en lui-même et par lui-même : telle est la grande affirmation humaine et sociale de la philosophie critique. M. Fonsegrive a fort bien compris que là est la source du libéralisme, non pas politique, mais intellectuel.

Ce principe, le droit de la sincérité à l'erreur, est-il la négation des sociétés spirituelles? Il en est au contraire la vie. Non seulement il les empêche de s'immobiliser, mais, ce qui est plus important, il leur donne un principe de progrès et de perfectionnement distinct de celui auquel peut obéir la famille, l'État, la société économique. Une société spirituelle (*ethisch-bürgerliche*), composée de consciences dont chacune est vivante, peut seule imprimer une direction invisible à l'État ou tout au moins opposer un *veto* infranchissable à son ingérence. Que le sentiment national impose la haine d'une partie de l'humanité au citoyen, la société religieuse peut persister à lui interdire toute inimitié et lui rappeler l'obligation d'embrasser l'universalité des hommes dans son amour.

l est bien évident que ce principe est inconciliable avec le réa- sociologique. La vérité ne figure pas au nombre des besoins de :é sociale, de la communauté instinctive. La foule ne sent aucu- nt le besoin d'examiner les propositions qu'elle acclame. On mine pas sans réfléchir, et réfléchir serait cesser d'être foule. Ce st vrai de la foule est encore vrai de la secte et du parti. C'est e vrai de l'Église, dominée par la secte ou la foule, de l'État né par la foule ou le parti.

comprend donc que le réalisme sociologique ait travaillé en sens se du libéralisme critique. Le libéralisme interprétait les tendances ressives, nées de la division croissante du travail social et de la tration des peuples dans l'unité morale de la civilisation. Mais endances régressives sont toujours fortes, d'autant plus fortes -être que les progrès accomplis ont été plus grands, plus rapides, et elles que le réalisme sociologique favorisait. On a donc vu des ologues encourager au nom de la « Science » les théologiens à l'in- rance et les mettre en garde contre le libéralisme intellectuel.

somme, qu'enseignait la théologie traditionnelle? Un seul dogme, aillibilité du pouvoir spirituel. Qui admet ce dogme admet impli- nent tous les autres; qui le repousse, repousse toute la dogma- e. Et ce pouvoir, comment manifestait-il son existence? En faisant lence sur les questions troublantes, en disant toujours : *Causa a*[1]. Dès lors quel adversaire avait-il à redouter? La science? le illusion! Si par la science on entend une conception mécanique nonde, elle n'a jamais gêné l'infaillibilisme. Les partisans de ce me savent trop bien que l'intelligence féminine et populaire dont réservent la tutelle sera longtemps impénétrable à l'ensemble de conception. Le Père Secchi écrivait au Vatican même une cos- gie identique au fond à celle de Spencer. Non, l'adversaire uté était l'activité des esprits et surtout l'activité des consciences le domaine juridique, moral et religieux. Voilà ce que la langue

'est ce que met fortement en lumière Auguste Sabatier. « Dans l'Église la ion de vérité n'est plus depuis trois cents ans qu'une question d'autorité. t l'autorité légitime, là est la vérité. Le triomphe de la liberté et de la grandissantes dans la société moderne amenait ainsi parallèlement celui torité théocratique dans l'Église catholique. La curie romaine le comprit inct dès le XVIe siècle. Elle habitua le monde catholique à regarder Rome, non seulement comme vers le centre de la chrétienté, mais comme le siège divin de la vérité. L'adage fameux : *Roma locuta est, causa est* devint en fait la règle suprême de toute la théologie catholique. » (*Esquisse philosophie de la religion*. Livre IIIe, chap. II, § 5.) Ailleurs l'auteur e que le mot δογμα se trouve employé pour la première fois dans l'his- de l'église avec le sens de décision rituelle et non de doctrine. Il s'agit de olution prise par la conférence (ou concile) de Jérusalem relativement aux nts permis ou défendus. Ὡς δὲ διεπορεύοντο τὰς πόλεις παρεδι δόσαν αὐτοῖς τειν τὰ δόγματα τὰ κεκριμένα ὑπὸ των ἀποστόλων καὶ πρεσβυτέρων τῶν ἐν Ἱερο ις (Πράξεις ἀποστόλων. XVI, 4). Dogme signifie donc décision de l'autorité ive.

théologique appelait la Révolution et ce que M. Fonsegrive appelle l'anarchie.

Or que fait le réalisme sociologique? Il vient justifier le dogme unique. Il vient transporter la certitude de l'individu à la collectivité. Il vient humilier la raison en affirmant qu'elle n'est rien qu'un reflet de la société. Il vient confondre la pensée et le langage, l'idée vivante et la formule littérale. Il vient taxer d'illusoires et d'erronés les jugements de la conscience personnelle. Il vient identifier la socialité et l'obéissance de l'automate, la santé sociale et la léthargie des consciences. Comment le réalisme sociologique ne serait-il pas devenu l'allié involontaire de la tradition théologique? Comment la théocratie n'aurait-elle pas glorifié cet événement providentiel : le positivisme sociologique bénissant ce qu'il voulait maudire.

Je sais à vrai dire des bio-sociologistes qui se flattent d'enlever à la théologie sa dernière base en montrant que l'autorité spirituelle traditionnelle est un produit naturel de la conscience collective, soumise elle-même à toutes les conditions d'existence et de développement de l'organisme social. Le réalisme sociologique d'après les prévisions de ses représentants les plus avancés absorbera la science des religions : d'une étude historique et descriptive, il fera une science explicative. Dès lors la science aura ôté à la théologie non seulement sa raison d'être, mais toute possibilité d'exister.

Nous ne mettons pas en doute qu'une science comparative et génétique des phénomènes religieux n'oppose un obstacle invincible à toute régression théologique. Cette science doit être rattachée à la sociologie. Mais en résulte-t-il qu'elle doive reposer sur l'hypothèse bio-sociologique?

Le sociologue ne pourra faire œuvre de science dans ce domaine comme ailleurs qu'à la condition d'appliquer une méthode analytique et génétique. Il devra donc se garder de voir dans la conscience collective une entité et de la doter d'une virtualité créatrice propre. La méthode exige qu'il y voie plutôt un système de relations interpsychologiques et qu'il s'abstienne, tout en affirmant le « Nous », de nier le Moi.

Mais appliquer à la sociologie religieuse une méthode scientifique, c'est renoncer en fait au réalisme sociologique. En effet, c'est renoncer à placer la synthèse avant l'analyse et l'étude génétique, et l'on sait que la prétention des réaux de la sociologie a toujours été d'opérer avec une méthode propre où la part de l'analyse est réduite à rien. De plus, c'est renoncer à opposer la sociologie à la philosophie critique. Le sociologue peut et doit sans doute refuser d'entrer dans les vues d'un criticisme étroit qui prétend conserver, *ne varietur*, la philosophie du droit formulée par Kant. Mais il n'en est pas ainsi de la critique au sens large. Elle trace à l'investigation scientifique des limites qu'aucune science ne peut franchir sans renoncer au bénéfice de la méthode. Une sociologie qui prétend résoudre le problème de l'âme

et le problème de la certitude ne peut plus être qu'une construction subjective : elle perd tous les caractères d'une science. De même au point de vue religieux il est permis au sociologue de nous montrer la corrélation des religions et des types sociaux, mais s'il prétend prendre parti, au nom de la science, contre une religion, contre la conception chétienne de la vie religieuse par exemple, il est sorti de son domaine. A ses assertions gratuites d'autres assertions gratuites seront victorieusement opposées.

La sociologie ne doit être ni l'ennemie du subjectivisme chrétien, comme le souhaiterait M. Espinas, ni la servante d'une régression théocratique, comme le veulent les auteurs dont nous avons analysé les œuvres.

Ramener la sociologie dans les limites de la philosophie critique est donc une tâche urgente, aussi urgente que la constitution d'une sociologie autonome.

GASTON RICHARD.

CORRESPONDANCE

Monsieur le Directeur,

L'intéressante lettre[1] de M. Binet, à propos du compte-rendu que j'ai donné de ses derniers travaux, pourrait faire croire que je préconise la céphalométrie comme unique moyen de diagnostic intellectuel. Je suis heureux d'apprendre de M. B. que « cette méthode n'est pas à rejeter complètement » comme le prouvent ses récents travaux et comme je le pensais : mais il suffira de se reporter au texte du compte-rendu (Revue du 1er juillet 1901, page 83) pour voir que je ne demandais pas à M. B. de s'en tenir simplement à la céphalométrie, dont je n'ai même pas prononcé le nom, pour déterminer l'intelligence d'un enfant.

J'énumère, en outre, toute une série de moyens, qui permettent, à mon sens, d'examiner objectivement cette très délicate question : en tous cas, elle ne me parait pas pouvoir être résolue sur la simple inspection de notes données par un instituteur.

Veuillez agréer, etc.

EUGÈNE BLUM.

1. *Revue phil.*, août, 1901, p. 232.

ANALYSES ET COMPTES RENDUS

I. — Philosophie générale.

Louis Büchner. A L'AURORE DU SIÈCLE. *Coup d'œil d'un penseur sur le passé et l'avenir.* Version française, par le Dr L. LALOY (1 vol. in-8, 155 p., Paris, Schleicher frères, 1901).

M. Louis Büchner est mort en 1899. Il a pu tout juste entrevoir l'aurore du XXe siècle qui lui a inspiré sa brochure, et qui ne peut guère d'ailleurs être qu'un prétexte. Les siècles politiques ou littéraires ne s'ouvrent guère à des dates fixées par le calendrier, et la division par siècles a bien moins d'importance encore que l'ancienne division par règnes. Il n'y a pas beaucoup de raisons pour que le remplacement d'un 8 par un 9 sur les calendriers amène beaucoup de changements dans le monde, mais comme les choses changent continuellement on peut aussi bien choisir pour les apprécier le moment où un nouveau siècle va commencer que n'importe quel autre moment pris au hasard.

M. le Dr Laloy, qui a fait passer dans notre langue l'ouvrage du philosophe allemand, a été plus qu'un traducteur. Il n'a rien changé, déclare-t-il, « au sens général de sa pensée », et vraiment cela eût été singulièrement excessif, mais il a supprimé quelques longueurs, retranché entièrement un chapitre concernant la médecine naturelle, mis au point quelques passages, « de façon à tenir compte des changements survenus depuis la publication de l'édition allemande en 1898, et enfin, pour les chapitres sur la politique, la sociologie et les arts, abrégé ce qui concerne l'Allemagne et développé ce qui concerne la France. Le travail de M. Laloy est donc une collaboration, et c'est une adaptation qu'il nous donne plutôt que l'œuvre originale de Büchner. Je n'y vois pas de grands inconvénients, l'œuvre ainsi remaniée ne me paraissant pas de celles auxquelles il importe beaucoup de ne pas changer un mot, cependant le procédé de l'adaptation est toujours dangereux pour les abus auxquels il peut entraîner, et j'aurais au moins préféré que toutes les modifications faites par le traducteur fussent très nettement indiquées. Elles ne le sont pas toujours, malgré les notes qui signalent les passages ajoutés ou transformés.

L'ouvrage de M. Büchner, s'il n'a pas une importance prépondérante, sera lu cependant avec intérêt. Il est clair, facile, souvent judicieux. Ajoutons qu'il ne rebutera pas le lecteur par sa profondeur et ne le déconcertera pas par sa subtilité. Même le bon sens qui s'y montre n'est

toujours très raisonnable. Mais on sait que c'est trop souvent le du « bon sens ».

'auteur n'est pas, il faut le reconnaître, trop enthousiaste de son le. S'il le trouve grand pour les progrès accomplis dans les sciences lans l'industrie, il constate avec regret « l'état stationnaire ou ograde des croyances et des mœurs ». Le progrès, que M. Büchner croit pas qu'on puisse nier, ne se fait donc pas d'une manière régu- e et continue, sans arrêts et sans retours. « Au point de vue de la sée humaine, le XIXe siècle a été une de ces périodes de régression. peut espérer que la marche ascendante reprendra au siècle sui- t. Son rôle serait dès lors d'établir sur les bases posées par notre que le monument d'un avenir voué au progrès. En tous les cas il devra pas se borner à développer les nombreux germes scientifi- es déposés par le XIXe siècle ; mais il devra se vouer à faire recon- tre par tous les vérités nouvelles et à en tirer les applications pra- ues. Au seuil du siècle nouveau nous osons prophétiser que cette nciliation *de la science et de la vie* sera le signe sous lequel il vivra vaincra. » Et l'œuvre du XXe siècle serait alors le couronnement d'un lifice dont le XVIIIe siècle, a jeté les fondements, dont le XIXe a ras- mblé les matériaux, et dont le XXe aurait terminé la construction.

Certes, la « conciliation de la science et de la vie », c'est un beau pro- ramme pour un siècle, et assez heureusement condensé. Il n'est pas nauvais de l'opposer aux assertions hasardeuses sur la « faillite de la cience » qui ont ému l'opinion en ces dernières années, et l'opposition st ici d'autant plus précise que l'on s'entend même sur l'état actuel les choses et que l'on part à peu près du même point : l'insuffisance hilosophique et sociale actuelle de la science ou, si l'on préfère, de la lupart au moins de ceux qui, ayant tâche de s'en servir pour la cons- ruction d'un ensemble de vues générales, ont su se faire écouter de la oule et avoir une influence considérable sur la mentalité sociale. Iais en vérité, dans cette lutte, s'il est impossible d'accepter la thèse les détracteurs de la science, il n'est guère moins difficile de se trouver l'accord avec la plupart de ses amis qui, je crois, l'ont souvent défi- urée. M. Büchner n'échappe pas à cette critique. Malgré toutes ses onnes intentions, et quoiqu'il eût l'esprit assez sain et vigoureux, il a uelquefois des parti-pris qui l'entraînent, à mon avis, hors du véritable sprit scientifique. Sa discussion de l'idéalisme subjectif — qui est en énéral d'ailleurs le point faible des matérialistes — est vraiment trop u-dessous de ce qu'on désirerait. Il est permis, et même il est bon, je rois, de repousser l'idéalisme subjectif, mais il n'est pas mauvais de e comprendre un peu mieux que M. Büchner ne l'a fait. Il est aussi rès faible à propos du spiritisme, et de tous les phénomènes nouveaux tudiés tout dernièrement avec des méthodes plus rigoureuses qu'au- aravant et dont quelques-uns ont été rendus au moins vraisembla- es. M. Bücher par exemple, à propos de la télépathie, ne se borne s à rester sceptique, ce qui, après tout, se pourrait défendre. Il nie

absolument. « ... Ce prétendu phénomème, dit-il, est en contradiction flagrante avec toutes les lois naturelles et avec l'expérience de chaque jour. Une sensation en dehors du domaine des sens est totalement impossible... Une transmission de la pensée à distance, soit dans l'hypnose ou à l'état de veille, est si contraire aux données de la science et de l'expérience journalière, qu'on pourrait se dispenser de la discuter...; la science... nie... la télépathie parce qu'elle est impossible en elle-même. » Hélas! il est fâcheux de voir les amis de « la science » prêter ainsi le flanc à ses détracteurs. Il est permis de croire que M. Büchner ne connaissait pas très bien les faits qu'il apprécie, mais que dire de cette certitude intrépide, de cette fermeté à faire la part du possible et de l'impossible? Combien M. Büchner a-t-il dû trouver les rayons Rœntgen scandaleux et illusoires! Et je ne vois guère pourquoi on ne dirait pas à leur sujet ce que M. Büchner dit à propos des faits plus ou moins sûrement constatés dans les séances spirites : « ... Il est inutile même de vérifier l'exactitude de ces expériences, puisqu'elles contredisent la saine raison et sont en opposition avec toutes les lois de la nature ».

Et pourtant il m'est arrivé de trouver l'auteur plutôt trop sévère pour la science. C'est lorsqu'il parle des sciences morales. « Si nous jetons maintenant, dit-il, un regard sur les sciences qui s'occupent plus spécialement de l'homme, nous nous apercevons qu'elles n'ont pas fait de progrès bien sensibles. Cependant l'*histoire*, surtout celle des civilisations et des religions, a pris un caractère de plus grande exactitude scientifique. L'*archéologie* s'y rattache intimement.... Quant à la *linguistique*, elle nous a fait connaitre l'évolution des langues et leurs rapports réciproques de parenté. » Voilà qui est bien maigre et bien sec vraiment. Il m'est bien difficile de trouver dans ces quelques mots une appréciation et même une indication suffisante de l'immense labeur accompli en notre siècle. Certes, les sciences de l'humanité sont encore confuses et troubles. Mais cette immense quantité de matériaux apportés à la psychologie abstraite et à la psychologie concrète, à la sociologie, par la rénovation des études historiques, par la philologie, par la mythologie comparée, et qui ont donné lieu à tant de vues, de théories et de doctrines intéressantes et précieuses et qui ne resteront sans doute pas inutiles, — marque un tel progrès sur ce que l'on savait et pensait vers la fin du XVIIIe siècle, qu'on peut parler ici, non seulement des progrès, mais de la naissance des sciences nouvelles.

M. Büchner a consacré les douze chapitres de son livre à la science, à la philosophie, au matérialisme, à la religion, au spiritisme, à la politique, à l'anarchie, à la question sociale, au féminisme, à la question juive, à la littérature et aux arts. Sur tous ces sujets il nous donne des opinions souvent raisonnables et justes, parfois assez larges, mais bien souvent trop simples et trop superficielles. Je ne les analyserai pas en détail. Bornons-nous à dire qu'il est très défavorable à l'anarchie et à l'antisémitisme, et très favorable au féminisme. Tout en pensant qu'un

changement trop brusque aurait ses dangers, il croit que « l'émancipation totale de la femme n'est qu'une question de temps ». Il est partisan « de la *libre concurrence* des deux sexes dans tous les domaines de l'activité humaine » et veut « la destruction de tous les obstacles que la tradition, les mœurs ou la loi opposent encore à la femme ». En ce qui concerne la question sociale, tout en se séparant sur plusieurs points des partis socialistes, il adopte un système auquel le nom de « socialiste » peut très bien s'appliquer, et qui, dit-il, « n'a pas besoin de moyens violents : il peut être mis en pratique progressivement et sans secousse, en partant des conditions actuelles ». Et les remèdes qu'il propose au mal actuel sont de trois sortes. Ce sont : 1° la disparition de la rente du sol, c'est-à-dire le retour de celui-ci à la collectivité; 2° la réforme, et peut-être la disparition graduelle et complète du droit de tester et du capitalisme héréditaire; et 3° la transformation de l'État en une compagnie d'assurance contre tous les maux qui peuvent atteindre l'humanité.

FR. P.

Dr Rudolf Eisler. — DAS BEWUSSTSEIN DER AUSSENWELT. *Grundlegung zu einer Erkenntnistheorie* (1 vol. in-8, 106 p., Leipzig, Dürr'sche Buchhandlung, 1901).

L'ouvrage se divise en deux parties, l'une dogmatique, dans laquelle l'auteur expose, avec une clarté et une simplicité des plus louables, des idées très justes sur la réalité du monde extérieur, telle qu'elle se présente à l'introspection dans la conscience; l'autre historique et critique, dans laquelle, sous forme d'appendices à chacun des chapitres de son travail, il énumère les solutions analogues ou opposées aux siennes qu'il a rencontrées dans ses lectures.

La partie dogmatique est facile à résumer : elle a pour idée directrice de partir de l'analyse psychologique pour en déduire le réalisme critique que soutient l'auteur. La sensation et la perception sont toutes deux des états de conscience dans lesquels le sujet et l'objet sont donnés indissolublement unis ou plutôt confondus, mais la perception se distingue de la sensation par son caractère d'objectivité. Par elle nous rapportons les qualités sensibles à des choses, c'est-à-dire que nous les considérons, en y ajoutant des impressions passées, comme les éléments de composés indépendants, dont l'indépendance nous est suggérée par la perception de leurs mouvements; et nous considérons comme constituant le noyau de ces choses certaines impressions privilégiées, les impressions tactiles et surtout les impressions visuelles.

L'homme arrive par deux degrés à l'idée de chose extérieure. D'abord il distingue les choses extérieures de son propre corps, en particulier par suite de la constance plus grande des sensations organiques et notamment des sensations de douleur, et aussi à cause de la sensation de toucher réciproque, qui manque aux impressions produites par les

objets extérieurs. En second lieu, l'homme distingue son corps de sa conscience. Le fond de l'idée de chose extérieure est l'idée de non-moi, ou plus exactement de contre-moi, c'est-à-dire de quelque chose qui, par sa constance, par ses mouvements spontanés, résiste à notre action, et à quoi, le concevant comme un contre-moi, c'est-à-dire comme un moi, nous attribuons par analogie tous les caractères perçus immédiatement par la conscience spontanée dans notre moi comme en constituant l'essence propre et la réalité, en vertu d'une opération que l'auteur, avec Avenarius, appelle *introjection* et qui fournit à l'esprit la catégorie de choséité (*Dingheit*). Les caractères du moi que nous transportons ainsi aux choses sont l'unité, l'identité, la permanence ou substantialité à laquelle les phénomènes ou qualités sont dans le rapport d'inhérence, la productivité ou causalité. Par le fait de concevoir les objets comme des choses, nous leur attribuons quelque chose de transcendant; la chose en soi n'est que la choséité pure immanente à toute chose, ou la chose considérée comme un pur ensemble de forces, abstraction faite des qualités qui ne peuvent exister que comme contenu d'une conscience. La fonction de la catégorie de choséité consiste ainsi dans la position d'une transcendance, d'une subjectivité dans l'objet.

L'auteur marque ensuite la différence du réalisme naïf, qui érige en choses les objets ou composés de qualités sensibles, et du réalisme critique dont il est partisan. Celui-ci considère les qualités sensibles comme des symboles résultant de la réaction du sujet sur les influences que les objets exercent sur lui; mais il reste un réalisme en ce qu'il considère les qualités sensibles comme des qualités des objets, comme le produit de facteurs transcendants existant en ces objets comme en nous-mêmes. L'auteur, pour défendre le réalisme critique des objections de l'idéalisme, combat et rejette en partie la thèse kantienne de l'immanence des catégories. Les catégories ne sont que l'épanouissement de la catégorie de choséité, par laquelle l'esprit conçoit les objets comme des sujets analogues à lui.

Ce résumé suggère la remarque suivante. L'ouvrage (au moins la partie dogmatique, la seule dont nous nous occupions pour le moment) est très convenable, mais il était inutile. Qu'on me permette à ce propos de me citer moi-même; on va voir qu'il n'y a là aucune question de vanité. Dans l'article *Réalisme* que j'ai donné jadis à la *Grande Encyclopédie*, et où j'examinais d'un point de vue surtout historique la question qu'étudie l'auteur, je crois pouvoir dire que j'énonçais tout l'essentiel du présent livre. Deux idées seulement seraient à y ajouter : la première est l'idée du toucher réciproque qui nous permet de distinguer les objets extérieurs de notre propre corps (p. 20); par exemple, nous sentons à la fois que notre main touche notre poitrine et que notre poitrine touche notre main, alors que nous sentons simplement que notre main touche le papier sur lequel nous écrivons; la seconde, que j'avais d'ailleurs effleurée sans y attacher peut-être assez d'impor-

it celle du caractère social de la croyance à la permanence et par suite à la réalité du monde extérieur (p. 43). En es deux idées, à chacune desquelles l'auteur consacre en lignes, les 100 pages de son livre ne contiennent rien qui ıcé dans trois colonnes d'un article de vulgarisation destiné ublic; c'est dire, à notre avis, que cet ouvrage était inutile. ue où nous pourrions dire avec Tacite : *Litterarum intemboramus*, il est au moins aussi nécessaire de désencombrer que de la promouvoir, et tout livre inutile est mauvais, sa lecture occupe un temps qui pourrait être utilement lleurs. C'est pourquoi j'ai cru que cet ouvrage, qui n'est ıauvais qu'un autre, devait être blâmé, simplement parce ıas meilleur.

ajoute à son livre une prétendue bibliographie (*Litteratur*), proprement parler qu'un index (*Register*) des ouvrages i, en tant qu'index, a le grave défaut d'être absolument inuquant pas les pages où ces ouvrages sont cités. Peut-être eur n'avait pas commis cette faute, il aurait eu l'idée de s un même paragraphe les citations qu'il fait d'un même ui, dispersées dans des chapitres différents, perdent presque ıtérêt. De même, les différents chapitres historiques et (si ıes que l'auteur intercale entre les chapitres de son exposé), auraient gagné, selon nous, à être réunis dans une partie ù ils auraient été ordonnés selon une classification quelit la classification d'UPHUES citée par l'auteur (p. 12-13), ssification personnelle à l'auteur. La théorie kantienne des qu'il expose et critique dans son exposé dogmatique ıns qu'on voie bien pourquoi il le fait à cet endroit, aurait s une exposition historique d'ensemble sa place naturelle. par suite de sa dispersion et de son défaut de systématisation, tie historique et critique de cet ouvrage n'est qu'un amas ıx, d'ailleurs de valeur très inégale, qui aurait besoin d'une se en œuvre pour devenir utilisable; on sent trop que l'auversé un peu pêle-mêle les nombreuses fiches accumulées au cours de ses lectures.

oche relatif à la mise en œuvre des matériaux réunis par en faut ajouter un autre portant sur sa documentation ellest qu'il a l'air de croire que les Français ont totalement uestion qu'il examine. Puisque, à côté des travaux dogmait une place aux travaux d'histoire et de critique philosorquoi, parmi les ouvrages de H. SCHWARZ, ne cite-t-il pas elatives à la théorie des qualités sensibles et du monde extéDescartes? Cela lui aurait peut-être rappelé qu'il y avait ler de DESCARTES parmi les auteurs qui ont traité cette ourquoi passe-t-il également sous silence l'article anonyme ur l'*Existence* dans l'*Encyclopédie*? Et, pour en venir aux

contemporains, je consens à l'excuser, s'il trouve que la thèse de Jaurès sur la *Réalité du monde sensible* ne répond pas absolument à son titre, et qu'un métaphycisien ou même un poète y trouverait mieux son compte qu'un théoricien de la connaissance. Mais, si l'on peut trouver à reprendre au système criticiste, l'existence de ce système est un fait qu'on ne peut ignorer; et de même il y a tout un courant de pensée qui découle des théories de M. Bergson. Alors, est-ce donc que l'auteur ignore les articles de Renouvier sur *Les équivoques de la question philosophique du monde extérieur* (*Critique philosophique*, t. XV, *1879*), et ne sait-il pas que Bergson, dans *Matière et mémoire* (*Paris*, *1896*), expose sur la question de la réalité du monde extérieur des idées à tout le moins nouvelles et spécieuses, qu'il ne cite même pas ces deux ouvrages? Vraiment, quand parmi les 180 ouvrages qu'il cite comme se rapportant plus ou moins directement à son sujet, on ne rencontre comme noms français que ceux de Malebranche et de Maine de Biran (ajoutons, pour faire bonne mesure, le Genevois Bonnet), on est en droit de trouver — toute question de nationalité mise à part, comme il convient — que sa documentation laisse un peu à désirer.

G. H. Luquet.

L. E. Obolensky. Istoria misli. (*L'histoire de la pensée*). *Essai sur l'histoire critique de la philosophie* (1 vol. in 8°, x-356 p., Saint-Pétersbourg, 1901).

La philosophie critique et particulièrement l'histoire critique de la philosophie doit être basée sur la science positive, laquelle, à son tour, ne doit pas se borner à la seule critique rationnelle : elle doit explorer les idées comme la biologie explore les types des animaux ou des plantes, c'est-à-dire définir les espèces et variations d'idées dans leurs rapports avec les phénomènes sociaux, économiques, politiques, religieux, ethnographiques, etc. Les vieux systèmes philosophiques étaient « les produits instinctifs » ne s'occupant que de la critique rationnelle ou logique. Chacun d'eux envisageait l'objet de l'investigation à un seul point de vue matérialiste, spiritualiste, idéaliste, agnostique, dogmatique, etc., — qui correspondait à l'originalité du penseur ou aux particularités de son milieu. Cette méthode est erronée. La méthode de la critique psychologique, beaucoup plus exacte, présente aussi des inconvénients; la psychologie ne peut pas prendre en considération « les circonstances influentes », elle-même peut toujours être influencée par les phénomènes temporaires : la psychologie doit être complétée par la critique sociologique et historique. La lutte entre les vieux systèmes philosophiques n'était, en sa substance, que la division *inconsciente* du travail philosophique. Cette lutte tend maintenant à disparaître (?) : « les fractions les plus opposées de la pensée travaillent à présent côte à côte ». M. Obolensky croit

que les lois de la division consciente du travail doivent être appliquées à la philosophie, comme elles le sont déjà au domaine de la science pure et de l'industrie. La coopération des diverses fractions de la philosophie aboutira à *l'unité philosophique* qui se confondra avec l'histoire scientifique de la pensée et donnera un épanouissement grandiose de la philosophie scientifique. Les problèmes considérés jusqu'à présent comme « inconnaissables » deviendront clairs. L'insuccès des vieux systèmes a fait perdre la foi dans la puissance de la pensée. C'est cette perte qui a produit l'agnosticisme positiviste et l'agnosticisme théologique. La pensée a toujours lutté avec l'agnosticisme. Le besoin d'une philosophie métempirique est beaucoup plus impératif que l'on ne croit. Même les positivistes ne sont pas exempts du besoin d'avoir un système métaphysique quelconque, ce n'est pas un besoin de curiosité, il est nécessaire à la conservation même de la pensée.

Les méthodes de la pensée primitive furent essentiellement les mêmes que celles des savants des temps présents; la seule différence consiste dans la qualité et la quantité des faits de l'expérience. *La théorie de l'âme* des primitifs, *la volonté aveugle* de Schopenhauer, *l'évolution* de Spencer, les *lois scientifiques* d'Auguste Comte, *la morale transcendante* de Kant, — ce sont des hypothèses d'après lesquelles nous vivons en nous adaptant à des substances inconnues et hypothétiques. Les bases de toutes ces méthodes sont les mêmes : induction, déduction, hypothèse. La supériorité du savant contemporain consiste en ce qu'il connaît les investigations de ses prédécesseurs auxquelles il applique des nouvelles connaissances, des nouveaux calculs. La fin de la pensée théologique, comme celle de la pensée positiviste, est la conservation de l'unité sociale. Le but de la pensée métaphysique est la conservation psychique, c'est-à-dire « la liberté individuelle dans la pensée ». La théologie comme le positivisme d'Auguste Comte — qui n'est pas celui de M. Obolensky — ne veulent pas aller au delà des lois scientifiques; la métaphysique, elle, ne cherche que *la vérité*. M. Obolensky admet que Comte a rendu des services immenses à l'humanité : il a séparé la science empirique des problèmes métaphysiques. Mais aujourd'hui, quand cette séparation est atteinte, la pensée humaine a le droit de se faire libre, de se débarrasser des entraves limitées du positivisme, elle doit être basée uniquement sur l'expérience. M. Obolensky croit voir la renaissance de la métaphysique « expérimentale » chez certains auteurs français — Fouillée, Guyau et dans certaines pages de Tarde (*Les lois sociales*).

La *pensée* est une force naturelle, l'instrument de la conservation de l'individualité. Le développement historique de la pensée est autonome, il s'accomplit en dépit de toutes les influences nuisibles, souvent après des luttes avec d'autres forces de la nature, elle n'est soumise qu'à la volonté qui est sa force dirigeante. « La pensée est esclave de la volonté, mais esclave noble cherchant à se libérer peu à peu. » L'auteur retrace « les étapes historiques de l'évolution de la pensée »,

il admet, avec Tarde, que toutes les formes de la pensée se répètent au cours de l'histoire, avec certaines différences qualitatives et quantitatives. La division dans le domaine des idées est un phénomène naturel. Cette division existe dans l'art, dans la science pure, comme dans l'industrie, mais elle n'empêche pas « de travailler à l'unification de divers types ». La division des idées n'est que la division inconsciente du travail. L'auteur analyse « les influences sociales sur la pensée » qu'il désigne sous le nom d' « influences sociogénitiques ». Il ne met pas, avec Karl Marx, les conditions économiques au premier rang de ces influences; les luttes politiques, religieuses, nationales jouent aussi un grand rôle dans la formation de la pensée. Il en donne comme exemple le « patriotisme erroné » de la Russie qui forme, à son tour, « l'étrangérisme », c'est-à-dire l'admiration aveugle pour tout ce qui n'est pas russe. Il y a en Russie deux formes de *l'étrangérisme* : « l'occidentalisme et l'orientalisme » ; toutes les deux sont des produits du mécontement conscient ou inconscient de la politique intérieure. L'influence de la lutte des groupes sociaux sur la pensée éthique est toujours grande. L'apparition d'un nouveau courant dans la pensée humaine concorde toujours avec un nouvel ordre de choses dans l'état social de la société. L'ébranlement du polythéisme en Grèce apparaît en même temps que la pensée philosophique de Socrate et des stoïciens. Le mécontentement contre le pouvoir des papes au XVI[e] siècle, la nouvelle formation de la bourgeoisie en France au XVIII[e] siècle, le « quatrième état » de nos jours, tous ces phénomènes sociaux coïncident avec de nouveaux courants dans le domaine des idées. On proclame des vertus nouvelles qui ne diffèrent, en leur substance, des anciennes que par l'esprit de négation ou d'affirmation. Ainsi se forment les sectes religieuses, les partis politiques dont les formes sont toujours exagérées. Tout se réduit, au fond, à une lutte de partis. Le combat se change en victoire et ceux qui ont lutté contre la vieille aristocratie, constituent, à leur tour, une nouvelle aristocratie sociale et commencent à combattre les partis naissants. Mais chaque lutte apporte sur l'arène de l'histoire quelque chose « de plus large, de plus démocratique ». Les plus basses couches de la pyramide sociale tendent les unes après les autres à se lever plus haut, et quand la dernière couche sera au niveau du sommet, l'idéal éthique aura atteint sa fin suprême et son développement ne rencontrera plus d'obstacles. Cet idéal, c'est « l'amour pour tous ou l'altruisme absolu ». La démocratisation de l'humanité est en même temps sa moralisation, dans le sens le plus élevé du mot *morale*, dans le sens de Socrate, de Kant, de J. S. Mill, etc.

L'ouvrage de M. Obolensky abonde en remarques précieuses et nous regrettons que le manque de place ne nous permette pas d'en parler plus longuement.

Ossip-Lourié.

Croft Hiller. HERESIES, OR AGNOSTIC THEISM, ETHICS, SOCIO-
AND METAPHYSIC (Vol. III, London, Grant Richards, 1900).

Croft Hiller est un penseur ardent, qui aime la lutte. Dans les volumes, nous dit-il, qui précèdent celui-ci, il a transigé avec ion conventionnelle selon laquelle un monde de la perception rait hors de l'esprit, comme il existe dans l'esprit. Un si naïf réa- lui répugne cependant. Il se propose donc de montrer aujour- que l'erreur d'où vient la dégénération de l'individu et de la é moderne, est cette croyance que l'esprit serait le miroir passif univers indépendant de lui. Croyance entretenue par les progrès science expérimentale et des philosophies matérialistes qui en lent, et aussi par les philosophies subjectivistes fondées sur des ncepts intellectuels. Si ces dernières évitent ou corrigent l'erreur nte qui consiste à tenir l'esprit pour un récepteur inerte, elles quent pourtant la non moins grave illusion de reporter à des sym- conceptuels le réalisme ontologique attribué aux percepts senso- par la philosophie matérialiste, par la science et par le sensua- brut de l'expérience pratique.

Croft Hiller conteste la validité des prémisses sur lesquelles repo- 'empirisme transcendental, le matérialisme, l'orthodoxie théolo- et la morale courante; il propose un système métaphysique qui emble apte à les remplacer, un système révolutionnaire qui ve Dieu au point de départ de la philosophie et fait aboutir la ogie au collectivisme.

partie critique de son travail est intéressante. Quant à la partie uctive, les traits en semblent pris à l'idéalisme de Kant corrigé métaphysique de Schopenhauer. Selon cette doctrine, les don- de nos sensations et perceptions sont, en quelque sorte, des os », des existences, jointes l'une à l'autre et créant en nous- un univers d'où le mouvement, l'espace et le temps sont exclus nt que réalités. La nature de l'esprit est d'être une progression atique de connaissances liées ensemble et conditionnées par une nce « continue », la volonté.

si cet univers en nous latent est une part du « continu » de la té; un univers latent post-terrestre est une autre part du même u volontaire. Ce continu, manifesté dans le « milieu », est l'esprit sel. L'actualité de la manifestation dépend d'un déterminisme Chaque âge, chaque vie individuelle, constitue ce que nous pou- ppeler un stratum, ou un fragment de couche, dans une crois- universelle.

pothèse d'une émanation divine gouverne donc cette métaphy- M. Croft Hiller l'emploie à résoudre les grands problèmes de chologie et de la biologie, — théorie de la connaissance, évolu- érédité, etc.

L. A.

LIVRES DÉPOSÉS AU BUREAU DE LA REVUE

G. GOYAU. *Autour du catholicisme social*, in-12, Paris, Perrin.

SERGI. *Les émotions* (*Bibl. de psych. expérim.*), in-12, Paris, Doi

BONNIER (Pierre). *L'Audition*, in-12, Paris, Doin.

DUPRAT. *La Morale*, in-12, Paris, Doin.

H. DAGAN. *Superstitions politiques et phénomènes sociaux*, in-1 Paris, Stock.

Cte TOLSTOÏ. *Paroles d'un homme libre* (*Dernières études philos phiques*), trad. du russe, in-12, Paris, Stock.

A. FOUILLÉE. *La Réforme de l'enseignement par la philosophie*, in-1 Paris, Colin.

J. J. VAN BIERVLIET. *Études de psychologie*, in-8, Paris, Alcan.

FOUCAULT. *La psychophysique*, in-8, Paris, Alcan.

M. DE FLEURY. *Les grands symptômes neurasthéniques*, in-8, Pari Alcan.

E. LEE THORNDIKE. *Notes on Child Study*, New-York, Macmillan.

A. FAIRBANK. *Introduction to Sociology*, in-12, New-York, Scribn

M. MEYER. *Contributions to a psychological theory of Music*, in- Columbia.

SALVARONA. *The Wisdom of Passion*, in-12, Boston, Mystic Rive

Proceedings of the Aristotelian Society, in-8, *New series*, I, Londo Williams and Norgate.

LINDNER. *Geschichtsphilosophie*, in-8, Stuttgart, Cotta.

J. COHN. *Allgemeine Aesthetik*, in-8, Leipzig, Engelmann.

HEYFELDER. *Klassicismus und Naturalismus bei Th. Vischer*, in- Berlin, Gärtner.

STILLING. *Psychologie der Gesichtsvorstellung nach Kant's Theor der Erfahrung*, in-8, Berlin, Urban.

STEPANEK. *Die Entstehung der Moral*, in-8, Berlin (brochure).

WARTENBERG. *Kants Theorie der Kausalität*, in-8°, Leipzig, Haack

WARTENBERG. *Problem des Wirkens und die monistiche Weltai schauung*, in-8, Leipzig, Haacke.

GEMELLI. *Il divinire psichico : principio e legge*, in-8, Cantazar Calio.

TANGORRA. *Saggi critici di economia politica*, in-8, Torino, Bocc

SALVADORI. *La Scienza economica e la teoria dell' evoluzione*, in- Firenze, Lumachi.

BOLLEA. *Il misticismo di S. Bonaventura*, in-12, Torino, Clausen.

ZOCCOLI. *Propedeutica all' estetica wagneriana*, in-12, Milan Agnelli.

RAPISARDI. *Specchio di virtù : precetti ed esempj*, in-8, Catan Gianotta.

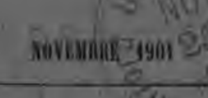
OCAMPO. *Obras completas*, I. *Polemicas religiosas*, in-18, Mexic Vasquez.

Le propriétaire-gérant : FÉLIX ALCAN.

Coulommiers. — Imp. PAUL BRODARD.

Coulommiers. — Imp. Paul Brodard

VINGT-SIXIÈME ANNÉE. N° 11 NOVEMBRE 1901



REVUE
PHILOSOPHIQUE
DE LA FRANCE ET DE L'ÉTRANGER

PARAISSANT TOUS LES MOIS

DIRIGÉE PAR

TH. RIBOT

SOMMAIRE :

FÉLIX ALCAN, ÉDITEUR
ANCIENNE LIBRAIRIE GERMER BAILLIÈRE ET Cie
108, BOULEVARD SAINT-GERMAIN, 108
PARIS, 6e

1901

Le bureau de la rédaction est ouvert le Mardi de 3 h. 1/2 à 5 h. 1/2

REVUE PHILOSOPHIQUE

DE LA FRANCE ET DE L'ÉTRANGER

PARAISSANT TOUS LES MOIS

Dirigée par TH. RIBOT

Chaque numéro contient :

1° Plusieurs articles de fond ;

2° Des analyses et comptes rendus des nouveaux ouvrages philosophiques français et étrangers ;

3° Un compte rendu aussi complet que possible des *publications périodiques* de l'étranger pour tout ce qui concerne la philosophie.

4° Des notes, documents, observations pouvant servir de matériaux ou donner lieu à des vues nouvelles.

Prix d'abonnement : Un an : **30** francs ; départements et étranger, **33** francs. — La livraison : **3** francs.

S'adresser pour la rédaction et l'administration au bureau de la *Revue* 108, boulevard Saint-Germain, 108.

LA RÉALITÉ SOCIALE[1]

I

C'est à tort qu'on a pu voir dans les développements de la psychologie inter-mentale la sociologie tout entière : tous les rapports inter-spirituels ne sont pas des rapports *sociaux*. Beaucoup constituent un rapport *anti-social* : la haine, le mépris, le besoin de contredire, la conscience du désaccord des « goûts et des couleurs ». Toutefois, par une ingéniosité profonde de la logique sociale, les rapports inter-psychologiques même les plus anti-sociaux par leur effet direct sont propres, par leurs effets indirects et derniers, à étendre le lien social. Par les guerres et les luttes de tout genre qu'engendre la haine, ou la contradiction, ou le mépris de groupe à groupe, le cercle social s'élargit, des annexions ont lieu, des fusions des couches sociales superposées ont lieu aussi...

Ainsi, directement ou indirectement, l'action inter-spirituelle a pour effet le lien social, le *groupe social*. Mais en quoi l'effet diffère-t-il de la cause? — Est-ce que, à notre point de vue, la *sociologie* ne se confond pas avec la *psychologie sociale* (laquelle n'est qu'un cas, après tout, mais un cas singulier, de la psychologie individuelle)? Et, si elles diffèrent, quelle est donc la nature propre de la *réalité sociale*?

Si l'on admet qu'il y a déjà lien social là où il n'y a rien de psychologique, dans certaines basses colonies animales, dans un polypier par exemple, et aussi bien dans l'agrégat des petites fleurs d'une corolle de synanthérée, il est bien certain que la sociologie est quelque chose de nettement distinct de la psychologie collective. Mais est-il nécessaire d'admettre ce sens abusif du mot société pour donner une raison d'être à la distinction des deux? Non. La

1. Dans son article du mois de mai dernier, auquel je n'ai pu répondre que quelques mots dans la *Revue* de juin, M. Espinas m'a reproché ici de n'avoir jamais montré en quoi mon « inter-psychologie » se distinguait, dans ma pensée, de la sociologie proprement dite. Je croyais que cette différence devait, pour ainsi dire, sauter aux yeux de mon lecteur, j'entends d'un lecteur non aveuglé par des préoccupations obsédantes et déformantes. Quoi qu'il en soit, je crois devoir, pour donner satisfaction au désir de mon adversaire et ami, produire *sans modification* la substance d'une leçon de mon cours de mai 1900 Collège de France.

psychologie collective étudie seulement le côté subjectif des faits sociaux : elle laisse de côté les phénomènes corporels qui en sont l'accompagnement ou la condition nécessaire. La sociologie, expliquée mais non constituée uniquement par la psychologie collective, étudie des groupements d'organismes humains et non pas seulement des groupements d'esprits; et elle étudie des groupements d'esprits et non pas seulement les actions inter-spirituelles qui produisent ces groupements. La psychologie sociale n'étudie que les *rapports spirituels* des individus associés; mais il reste à étudier leurs *rapports corporels* et aussi leurs *rapports communs avec le sol* et les forces extérieures...

Ainsi, les sociétés ne sont pas seulement des amas d'actions inter-spirituelles; elles sont des amas d'actions inter-spirituelles à la fois et d'actions inter-corporelles, combinées avec beaucoup d'actions physiques, de luttes communes contre les forces naturelles pour les refouler ou les utiliser. Par suite, la sociologie, qui a pour objet cet ensemble, diffère essentiellement de la *psychologie sociale* qui se borne à considérer une partie de ce tout. Mais, alors même que la sociologie se bornerait à considérer les amas de rapports inter-spirituels, leurs produits, leurs composés, elle aurait un objet scientifique distinct de celui de la psychologie sociale qui étudie analytiquement ce que la sociologie aurait à étudier synthétiquement. — Ajoutons que ce n'est pas seulement d'un *amas*, d'une *somme*, qu'il s'agit ici, mais d'une *coordination systématique* d'actions inter-spirituelles, conformément à des *lois logiques*.... Autre chose est d'étudier un ordre de phénomènes en masse ou en détail. C'est là une différence de méthode qui, à elle seule, suffirait à distinguer la *sociologie* de la *psychologie sociale*.

La sociologie est née du sentiment, non trompeur, que la *société, embrassée dans son ensemble*, est quelque chose de *bien réel*, d'aussi réel que la matière pour le chimiste, ou la vie pour le biologiste. Mais ce sentiment profond du *réalisme social* a, malheureusement, suggéré l'idée de la *société-organisme*. On a cru que le seul moyen de présenter la société sous la couleur d'un *être réel*, dont la réalité pût être considérée à part de celle des individus qui la composent, consistait à en faire un organisme complexe. Métaphore dont il est inutile de s'occuper davantage.

Mais demandons-nous si, cette métaphore écartée, la *réalité sociale* disparaît. Non. La société reste toujours quelque chose de tout autrement réel que l'est le Nil ou le Gange par exemple. Le Nil, ou le Gange, n'est qu'une masse d'eau sans cesse renouvelée et enfermée entre deux rives. *La permanence de sa forme générale,*

posée *à la fragilité de ses eaux*, rappelle vaguement, il est vrai, un des caractères propres aux êtres vivants, celui d'une *forme stable* et d'une *matière changeante* (tandis que, dans le monde inorganique en général, la matière demeure et la forme change). Mais, entre les diverses molécules d'eau, innombrables, dont se compose le Nil ou le Gange, il n'y a aucun lien autre que le fait d'obéir ensemble à une même force extérieure, l'attraction de la terre, la pesanteur. De là leur chute commune vers la mer. D'ailleurs, nulle *inter-action*, si ce n'est l'échange de leur température, dans une certaine mesure, et la transmission de quelques petites ondulations produites par le passage des poissons, ou des navires, ou des vents. Elles n'exercent les unes sur les autres aucune action chimique. Mais une tribu, une cité est tout autre chose. Non seulement il y a *renouvellement des individus* et *permanence des institutions* (ce qui correspond à ce qui a été dit plus haut), non seulement il y a aussi obéissance commune à des lois physiques extérieures, mais encore il y a entre ces molécules qui sont des esprits, des moi, un échange incessant d'actions des plus intimes. Et, dans chacun d'eux, il y a une idée du tout social, un reflet d'ensemble plus ou moins exact, plus ou moins complet. — Et, nous voyons que c'est par ces actions inter-spirituelles que se forment et se maintiennent, et se transforment, ces caractères plus ou moins permanents, ces institutions, dont nous venons de parler.

Une machine a déjà bien plus de réalité qu'un cours d'eau. Car les pièces de la machine sont solidaires et convergent vers un même but. Quand la machine fonctionne, les matériaux qu'elle reçoit sont rendus transformés, tandis que l'eau tombée des monts est rendue à la mer sans transformation par le fleuve. Un système solaire, avec son équilibre mobile et ses *inter-actions* continuelles, est un *tout* bien réel.

C'est *totalité* qu'il faut dire et non *réalité*.... La question est de savoir si le groupe social forme une *totalité vraie*, objective, et non pas seulement *subjective*. Demandons-nous combien de manières il y a d'être *un tout* : le tout arithmétique, le tout chimique, le tout astronomique, le tout machinal, le tout fluvial, le tout social, le tout organique. Le rapport des parties au tout varie : dans le *tout arithmétique* (total), ce rapport est tout extérieur, il n'en est pas moins vrai, que, même ici, le tout diffère des parties : il exprime purement et simplement le *rassemblement des parties dans un même état d'esprit de celui qui pense à elles*, l'*identité* de cet esprit se communique à elles par reflet. Le tout arithmétique n'est donc qu'une image, un reflet de l'identité psychologique, du tout mental.

Indépendamment de l'esprit qui pense à lui, le tout arithmétique n'est rien. Mais, *même non pensé*, le *tout chimique*, formé par la combinaison de plusieurs molécules, le *tout astronomique* formé par un système solaire, le *tout machinal* même, etc., et, à plus forte raison, le *tout organique*, est quelque chose.

En est-il de même du *tout social*? Oui. Quoique consistant en états d'esprit, essentiellement, avant tout, il n'a pas besoin d'être pensé comme tel à la rigueur, pour exister véritablement...

Un sentiment, un principe, un dessein, d'abord individuel, se répand et se généralise de plus en plus, et, en se généralisant, se consolide, s'oppose au moi de chacun des associés. Alors, de chose subjective, il devient, par cette opposition, chose objective, et prend un air *matériel*, puisqu'il résiste à chacun de nous, quoique fondé sur des habitudes mentales de nous tous, et qu'il n'est rien de plus intimement lié que les idées de résistance et de matière. En s'extériorisant hors de nous, en se réflétant dans des esprits étrangers, l'état d'âme de chacun de nous, dans la mesure où nous sommes influents, s'objective et se réalise. Et c'est là vraiment la *chose sociale*, bien mieux que l'ensemble des forces physiques et des substances chimiques au service de ces puissances spirituelles. Aussi est-ce bien à tort que les adversaires de l'explication psychologique des faits sociaux lui opposent ce qu'il y a de solide et de résistant dans une institution établie, dans une coutume régnante, dans une règle de mœurs universellement acceptée et à laquelle l'individu se soumet par une sorte de contrainte. Par exemple, dans la *Rivista italiana di sociologia* (avril 1900) M. Durkheim écrit[1] : « Quand nous nous nous trouvons devant ces *formes de conduite et de pensée dont nous ne sommes point les auteurs, qui résultent d'expériences collectives le plus souvent séculaires, nous nous arrêtons, comprenant qu'en elles il y a quelque chose qui surpasse les combinaisons ordinaires de notre intelligence individuelle* et sur quoi nous ne pouvons porter à la légère notre main.... » Ces choses « *sont sociales* et, PAR CONSÉQUENT, *ne sont pas individuelles....* » « Il y a là *un ensemble imposant de croyances et de pratiques* qui sont par essence *impératives*... Cela apparait encore plus solidement dans les faits religieux, parce que *la manière même dont on les conçoit prouve que leur réalité leur vient d'une source qui se trouve au-dessus de l'individu....* »

1. Remarquons, du reste, que le savant professeur de sociologie n'admet pas la thèse de la société-organisme. J'ajoute que, depuis qu'il dirige, avec un succès si légitime, l'*Année sociologique*, il s'est beaucoup rapproché de la conception psychologique des faits sociaux.

Mais, cet *ensemble imposant*, comment s'est-il fait? Cet *édifice prestigieux* d'une religion achevée, d'une langue et d'une coutume établie, ne s'est-il pas *bâti pierre à pierre*? N'en connaissons-nous pas quelquefois les architectes, qui étaient des hommes d'abord écoutés par quelques hommes, sans prestige aucun, puis devenus entourés de plus de respect à mesure qu'ils propageaient leurs doctrines plus loin — et qu'elles s'enracinaient plus profondément? — Qu'est-ce donc que ces *choses sociales* dont il s'agit ici, si ce n'est la similitude et la simultanéité d'empreintes cérébrales multiples produites par une accumulation et une consolidation d'actions individuelles? On ne saurait donc tirer argument de la solidité qui les caractérise pour se croire autorisé à affirmer que le propre de tout fait social est d'être une contrainte exercée sur l'individu par quelque chose qui lui est *extérieur* et *supérieur*. — C'est oublier que nous entrons dans la société non pas *tout adultes*, mais *tout enfants* et que l'enfant se trouve en présence, lui, non pas *des formes de conduite et des pensées qui lui paraissent produites par des expériences collectives, et impersonnelles*, mais en présence seulement d'une ou deux volontés individuelles, celles de son père ou de sa mère qui ne le contraignent nullement — dont il suce avidement les exemples, et dont il est bien plus le tyran que l'esclave. Ce n'est que peu à peu, après cette psychologie à deux, puis à trois, à quatre, etc., qui est la porte d'entrée nécessaire au monde social, que l'individu se trouve en présence des monuments grandioses, religieux ou autres, formés par la collaboration des milliers de générations.... La *réalité sociale*, la voilà : très haute et très forte, mais composée, essentiellement, d'*états psychologiques*.

Pour que, au point de vue du *réalisme social*, il y eût quelque intérêt à admettre la théorie de la société-organisme, il faudrait que la réalité de l'organisme fût démontrée supérieure à la réalité du tout social tel que je la conçois... mais est-ce vrai? Ce qui fait qu'un organisme a l'air d'être une *totalisation de ses éléments* plus étroite et plus réelle que ne l'est une société, c'est qu'il a une forme régulière, définie et massive. — Mais c'est précisément, à y regarder de près, ce qui montre que l'organisme noue entre ses éléments un lien moins réel, moins profond, moins souple à la fois et moins solide, que le lien établi pour la vie sociale entre ses unités composantes.

En effet, les unités composantes d'un organisme, cellules des tissus, organes, sont assujetties à certains rapports de distances qu'elles ne sauraient dépasser sans rompre aussitôt leur lien. Le rapprochement ou l'éloignement physique des cellules d'un tissu

ne saurait excéder certaines limites très étroites sans que leur solidarité vitale soit brisée. Mais les unités composantes d'un groupe social peuvent se mouvoir physiquement entre les distances les plus inégales sans que le lien social cesse d'exister. A la vérité, il y a telle distance à laquelle correspond le *maximum* de leur action inter-spirituelle, mais, pour être affaiblie par un grand écart de ce point dans un sens ou dans l'autre, elle ne cesse pas d'être toujours possible, et, d'ailleurs, autre chose est cette action, autre chose le résultat mental de cette action, qui subsiste après que sa continuation est devenue impossible. Différence importante à considérer. Un Français, même aux antipodes de la France, reste Français; si dispersés que soient les membres d'une famille, ils restent parents; les Jésuites, répandus sur tous les points du globe, forment une seule et même société très intense, la Compagnie de Jésus. Par cette souplesse à la fois et cette *résistance* extraordinaires, le lien social se différencie nettement du lien vital.

Or, pourquoi en est-il ainsi? N'est-ce pas parce que ce qui unit les associés se trouve en chacun d'eux en sorte que chacun d'eux l'emporte avec lui en voyageant? Et qu'est-ce que *ce* peut être, si ce n'est sa similitude consciente avec eux — non pas au point de vue des traits du visage ou du corps, chose où l'action inter-spirituelle n'a rien à voir — mais au point de vue de la langue, de la religion, des connaissances, des idées morales et juridiques, etc., toutes choses semblables dans les nations, si dispersées qu'elles soient, parce qu'elles ont été *imprimées* en chacun d'eux par l'action des autres, par l'éducation familiale, scolaire, professionnelle? Pour qu'il y ait un *lien social* entre les hommes, en effet, il ne suffit pas qu'ils soient semblables sous certains rapports, car, si cette similitude est l'effet d'une coïncidence, elle ne fait que les prédisposer à s'unir socialement plus tard s'ils viennent à se rencontrer et *à agir spirituellement* les uns sur les autres. — Mais, quand cette similitude est l'effet, précisément, d'une action qu'ils ont exercée les uns sur les autres, ou qui a été exercée sur les uns et les autres à la fois par des éducateurs communs, par des modèles communs, alors le *lien social* est l'accompagnement nécessaire de la ressemblance imitative. Car toute imitation s'accompagne de l'exercice d'une *autorité* chez l'imité, et d'un mouvement de sympathie chez l'imitateur.

On a dit que la sociologie, pour être une science, exigeait que les sociétés fussent soumises à des formules d'évolution. Est-ce que la réalité d'un agrégat, sa puissance de totalisation exercée sur ses éléments, serait proportionnelle, par hasard, à la régularité de ses évolutions d'ensemble, à leur invariable répétition? S'il en était

est vrai, on devrait dire que, l'organisme présentant une
; régulière de phases embryonnaires et d'âges successifs,
tement répétées dans le déroulement des générations, la
pparaîtrait *plus réelle* si l'on parvenait à découvrir sous
ité (devenue simplement apparente) de transformations et
:ties historiques, une série régulière de phases d'évolution,
; voulait Vico avec ses *ricorsi*. *Mais il n'en est pas ainsi*. Et
ne illusion qui abuse les organicistes (les positivistes aussi
suite d'A. Comte).
traire est vrai. Un être est d'autant plus individuel, d'au-
réel, qu'il est plus riche en déterminations multiples et
mpossibles à prévoir et à formuler d'avance. Un régiment
;régat bien plus réel qu'un troupeau de moutons; aussi les
ttions d'un troupeau de moutons, qui se reproduisent pério-
it chaque jour et qui, chaque année, donnent lieu à des
réguliers, périodiques aussi (dans les pays de vie nomade)
; beaucoup plus faciles à mettre en formule que les mouve-
ıne armée en campagne, ses manœuvres, ses opérations si
ées et chaque jour nouvelles. Mais, si l'on entre *dans le*
; faits, on voit, en revanche, bien plus de régularité et de
ıs précises d'exemples dans les armées que dans les trou-
ien de plus précis et de plus régulier que les répétitions
e gestes, de mouvements, observés dans le détail de la vie
; rien de plus changeant et de plus irrégulier que les mou-
d'ensemble d'une armée. Rien, au contraire, de moins
ıe le détail des mouvements d'un troupeau, rien de plus
:gulièrement que ses mouvements de masse. — C'est donc
létail qu'il faut chercher les *lois* sociales. Et c'est au degré
tude et de répétition précise des exemples pris en détail
esure le degré de réalité des groupes sociaux.
pouvons-nous dire que, à mesure qu'une société se civilise,
alise plus vraiment, elle *se totalise plus puissamment*; car,
rt, les transmissions d'exemples, isolément considérés et
menu détail social (d'exemples linguistiques, assujettis à
récises que les linguistes étudient; d'exemples religieux ou
ıx, d'exemples économiques, dont les courbes statistiques
ées avec précision par les statisticiens, etc.), y sont de plus
égulières et nettes, soumises à des lois formulables; d'autre
mouvements d'ensemble, les transformations générales, les
ıs militaires, les voyages des flottes, les changements de
ıs les beaux-arts ou dans les modes de vêtements, etc.,
pent de plus en plus à toute prévision, non pas qu'ils ne

puissent être conformes à un plan logique et suivi, mais parce qu'ils ne se reproduisent jamais avec une périodicité régulière.... Ils sont d'autant moins périodiques qu'ils sont plus logiques.

On croit faire monter la société en grade sur l'échelle des réalités en l'assimilant à un organisme et en la soumettant à des séries réglées de phases enchaînées. Mais est-ce parce qu'un individu humain est un organisme animal, soumis à un enchaînement de périodes successives, régulièrement répétées depuis d'innombrables générations, qu'il est une réalité supérieure? N'est-ce pas plutôt parce qu'il est un cerveau, un être spirituel, dont le fonctionnement consiste, il est vrai, en répétitions innombrables d'actions cellulaires, mais qui est caractérisé par la diversité infinie de ses pensées et de ses décisions, effet lumineux de ce fonctionnement obscur? — Quand ce cerveau devient, en vieillissant, maniaque, routinier, que ses déterminations peuvent être facilement prévues d'avance, est-ce que nous ne disons pas qu'il *baisse*, que, de spirituel, il devient machinal? Ne disons-nous pas, au contraire, qu'un esprit s'élève quand, à chaque instant, il nous étonne, je ne dis pas par le caprice accidentel et irrationnel, mais par la *logique inattendue* de ses desseins, par la hardiesse novatrice de ses entreprises?

Qu'on ne dise pas que cette manière de voir est la glorification de l'arbitraire et du caprice et la négation de la science, qui suppose, avant tout, le déterminisme des phénomènes. La vraie science sociale doit être d'abord *négative*. Elle doit montrer l'inanité des prétendues formules, des prétendues lois historiques qui opposeraient des obstacles insurmontables aux volontés des individus. Moins que jamais, à une époque aussi entreprenante et aussi novatrice que la nôtre, ces théories sont soutenables; et jamais elles n'ont été plus soutenues. Qu'on ne m'objecte pas la foi au déterminisme. Est-ce que c'est nier le déterminisme que de nier la régularité des déterminations de fait et d'affirmer la variété, la diversité de leurs combinaisons? Quand, d'une fermentation sociale, une volonté puissante jaillit, *inattendue, impossible à prévoir*, elle a une cause, c'est certain; mais c'était une cause cachée à tous, et dire qu'elle était prédéterminée, cette volonté, c'est supposer — avec une candeur théologique — que quelqu'un a prévu cela. *Si, par déterminisme, on entend prévision, c'est de la théologie qu'on fait sous le nom de positivisme. Si, par déterminisme, on n'entend pas prévision, alors qu'est-ce qu'on entend? Prévisibilité*? Soit, mais qu'est-ce que *prévisibilité* veut dire, si ce n'est prévision qui serait certaine à *telles conditions déterminées*? Et quelles peuvent être ces conditions? Ne peut-il pas se faire que ces conditions soient impossibles, irréa-

ıbles absolument, c'est-à-dire qu'il y ait *imprévisibilité absolue*? ‿e malheur de toutes ces prétendues *formules nécessitantes* de stoire, c'est que, précisément parce qu'elles viennent d'être for- lées, à partir du moment où elles le sont, elles cessent d'être ;essitantes; car, *avertie*, la volonté *peut* échapper à leur contrainte ısoire.

Remarquons que toutes ces soi-disant lois d'évolution du Droit, la religion, de la morale, de l'industrie dans les divers peuples, ,enues par des entassements de faits ingénieusement rapprochés, s'appliquent qu'à des peuples sauvages ou barbares. *A mesure 'on s'élève sur l'échelle de la civilisation*, c'est-à-dire de la *réalité ;iale*, il est à noter que la difficulté ou plutôt l'impossibilité vient de plus en plus manifeste de soumettre à un enchaînement phases régulières les transformations sociales. *La régularité de volution des sociétés est en raison inverse de leur degré de réalité*. est donc une grande erreur de dire qu'il n'y a pas de réalité ciale, ni par conséquent, de science sociale possible, s'il n'y a int de cours réglé d'avance des évolutions sociales.

La recherche de ces *lois naturelles* des sociétés est, pour beaucoup sociologues, une sorte de pierre philosophale qui les hallucine. abord je ne comprends pas l'importance extraordinaire que les prits « scientifiques » paraissent attacher à ce que tout s'explique *clusivement* par des *lois*. En allant au fond de l'idée de loi, on voit pendant qu'elle ne se soutient pas par elle-même, qu'elle repose r autre chose. La loi exprime ou bien un commandement néral émané d'un Dieu, — et, dans ce cas, le décret qu'il édicte ne ut être considéré que comme une simplification fréquente, non nstante, de ses commandements individuels, — ou bien, et c'est l'acception la plus *positive*, loi signifie nécessité résultant d'une *bitude*, c'est-à-dire d'une *série de mêmes actes* répétés dans des constances données. Mais une série ne suppose-t-elle pas tou- irs un *premier terme*? Une habitude, par suite, naturelle ou maine, ne suppose-t-elle pas une *initiative*, un acte de sponta- ité relative auquel elle est suspendue comme au premier anneau sa chaine? Toutes les habitudes physiques ou vitales, donc, pro- lent d'initiatives élémentaires, qui, elles, loin de s'expliquer (au ins complètement) par des lois, peuvent seules les expliquer. Je is bien ce qu'on peut répondre : que ces initiatives apparentes nt la résultante d'un concours singulier, unique, d'habitudes ntérieures qui se sont combinées, de séries qui se sont ren- contrées et ont interféré de la sorte. Mais il faut toujours remonter, n définitive, à des *initiatives premières*, source nécessaire des lois.

Et, si l'on accepte au moins cela, on se trouve ensuite conduit forcément à admettre la possibilité d'une intervention fréquente, ordinaire, et non pas seulement exceptionnelle et primordiale, de la spontanéité, de l'autonomie, de la « liberté » des éléments, dans la trame des lois naturelles. Ainsi l'on rend compte — *et seulement ainsi* — de l'inépuisable diversité des spectacles physiques et des créatures vivantes, en dépit de la réglementation législative qu'on dit souveraine de l'Univers.

Par là on voit que les dissertations qu'on peut faire sur les rapports de l'imitation et de l'invention ont un intérêt universel et non pas seulement social. Si l'on essaie de les généraliser, on verra que ces rapports ne sont qu'une espèce d'un genre plus vaste, dans lequel rentre aussi comme une autre espèce la question des rapports du déterminisme et de la liberté, si agitée par l'école de Renouvier. D'autre part, cette grande question s'élucide singulièrement par ce rapprochement, et l'on peut voir déjà qu'il n'est pas nécessaire pour lui donner un sens, et un sens profond, de persister à entendre la *liberté* au vieux sens du « libre arbitre » scolastique. Au lieu de *liberté* disons *originalité*, *diversité*. Alors nous verrons qu'il y a là *tout un côté des choses* dont il faut tenir compte pour expliquer non seulement l'histoire humaine, mais la nature tout entière.

L'interminable lutte entre le libre arbitre et le déterminisme, le duel épique entre ces deux adversaires dont les coups mortels qu'ils se portent l'un à l'autre ne les empêchent pas de ressusciter tour à tour l'un et l'autre pour le plus grand scandale tantôt des savants, tantôt des moralistes : c'est là un spectacle des plus étonnants, mais dont la surprise doit se calmer si l'on remarque qu'en général il y a un profond malentendu, une incompréhension réciproque, au fond de ces « éternels problèmes ». Le malentendu, ici, provient, je crois, de ce que le déterminisme n'a pas la signification qu'on lui prête, et que lui-même s'attribue. Je crains fort que, à le bien presser, il ne soit qu'une sorte de tautologie. C'est seulement après coup que ce qui est arrivé apparaît aux esprits raisonneurs comme *ayant dû* nécessairement arriver. Mais qu'entend-on par là? Si l'on entend par là qu'une *intelligence* (divine) a réellement *prévu et voulu* d'avance l'événement, le déterminisme ainsi conçu a réellement une signification importante, et, j'en conviens, inconciliable avec l'efficacité réelle que le vouloir humain s'attribue, et sans laquelle il n'y a point de moralité. Mais cette acception est arbitraire ou fausse, et il faut en renvoyer la discussion aux théologiens. — Une autre acception, *mais qui est née de la première, sans laquelle elle ne se conçoit pas*, consiste à dire que le fait arrivé a *dû avoir* lieu parce qu'une intel-

nce qui eût été assez profonde pour démêler toutes ses circon-
ices et la série de ses conditions accumulées *aurait pu prévoir*
'ance son accomplissement. Mais sur quoi se fonde cette hypo-
se? Elle est gratuite. Le plus souvent, *elle implique contradiction*,
squ'elle suppose une intelligence fonctionnant dans des condi-
is incompatibles avec la fonction intellectuelle telle que nous la
naissons, telle que nous pouvons la connaître. En effet, elle sup-
e un cerveau qui, dans certains cas, jouirait d'une ubiquité vrai-
it merveilleuse et qui disposerait d'un *nombre si prodigieux de*
ıles nerveuses que leur coordination excéderait les forces du pou-
' central. — Dans les cas même où cette hypothèse de la *prévi-*
'ité n'implique pas contradiction, en fait, elle est inexacte : *rien*
été prévu pas plus que voulu. *Qu'est-ce donc que cette possibilité*
prédire qui, *sans nulle prévision effective*, aurait empêché l'ac-
, l'événement produit (une décision de volonté humaine par
nple), d'appartenir à son auteur apparent? Cette possibilité n'est
ın fantôme de l'esprit, elle n'a rien pu ni pour ni contre l'agent
t l'action, d'après celui qui la constate après, aurait pu être pré-
avant. Ne nous embarrassons donc pas de ces chicanes, ne
s lions pas nous-mêmes de chaînes imaginaires, et, quand nous
ons que *nous pouvons* ce que nous voulons (à la condition
re assez nombreux à le vouloir), en fait de transformation sociales,
lons pas nous persuader que d'invisibles cercles de Popilius,
és autour de nous, sortes de *tabous* polynésiens, nous empêchent
ler au-delà de certaines limites fixées par des « lois naturelles ».
'y a pas, dans ce sens étroit et abusif, de *lois naturelles* des
étés. Il n'y a que des *forces*. Et cela suffit pour qu'il y ait une
nce sociale.

ntre les lois scientifiques et les lois juridiques il n'y a en appa-
:e qu'une similitude de mots, véritable calembour. Il y a cepen-
', si l'on prend les dernières à leur origine coutumière, une res-
blance profonde entre elles, c'est que les unes comme les autres
riment des répétitions d'actes habituelles, des *sentiers* tracés à
ıngue inconsciemment par une foule de pieds qui n'ont cherché
ırément que l'itinéraire le plus commode et qui l'ont fait, en le
'chant, le même pour tous à la fin. Cette « ligne de moindre
stance » que suivraient et traceraient tous les corps sous le nom
ois, tous les membres d'une société la suivent et la tracent sous
om de *coutumes*. Seulement, entre la loi *législative*, votée par
'arlement, et la loi de Newton, où est la ressemblance? On peut
emander si la distinction entre le *Droit coutumier* et le *Droit*
latif, codifié, qui se produit toujours à la longue dans nos

sociétés, n'a pas son analogue dans le monde extérieur. Ce qui caractérise les phénomènes de la vie, les lois proprement biologiques, n'est-ce pas précisément d'être aux lois de la matière inorganique ce que le Droit législatif est au Droit coutumier? Un législateur, que fait-il? Il ne fait qu'utiliser les coutumes, les plier à s fins, les régulariser en vue de ses fins propres, les systématise canaliser ces fleuves en les anastomosant. Est-ce que la Vie f autre chose qu'utiliser et coordonner ainsi, en vue de ses fins elle, les routines phénoménales des diverses matières?

Sous la fugitivité de la substance des êtres vivants on remarqu la constance relative de leur forme, de leur type. Sous la fugitivi des phénomènes, on remarque la constance des lois. *Les lois son aux phénomènes dans le monde entier*, d'après la notion commun qu'on s'en fait, *ce que les formes sont aux molécules dans les êtres vivants*. La différence essentielle c'est que la permanence des formes vivantes n'est conçue que *comme relative*, tandis que celle des lois est regardée *comme absolue*. Mais cette différence n'est peut-être qu'apparente et illusoire. Qu'est-ce qui nous donne la certitude que les lois physiques ne vont pas changeant insensiblement? Nous le disons et le répétons par habitude, par inertie spirituelle, car il y a une inertie de l'esprit, qui fait qu'il va toujours en *ligne droite* devant lui, tant qu'il ne reçoit pas d'impulsion perturbatrice, comme il y a une inertie matérielle qui se traduit de la même façon.

Encore une remarque. En appuyant la sociologie sur les idées de croyance, de désir et d'imitation, on échappe sans peine aux difficultés que l'idée mal conçue du libre arbitre a fait naître en science sociale. Car, si spiritualiste qu'on soit, on admet que les phénomènes *passifs* de la conscience sont *déterminés* tout comme les phénomènes objectifs. Vous dites que, dans telle situation donnée, il est impossible de prévoir, à cause du libre arbitre, comment se décidera homme : soit; mais vous admettez que, en présence d'un specta cet homme, s'il a les yeux ouverts, le verra tel qu'il se présente lui, sous tel angle et non sous tel autre; et cela en vertu des lo l'optique physiologique. Et, de même, il est impossible que, en munication sociale avec ses semblables, un homme ne croie p qu'ils croient, ne désire pas ce qu'ils désirent, quand les exe qu'il reçoit lui viennent d'en haut. C'est au point de vue de l tition imitative, de la contagieuse communication des croy des désirs (non précisément des *affirmations* et des *volitio* je me suis placé. Or, tout le monde admet ou doit admett croyance ni le désir ne sont *libres*. Par suite, en même te

leur caractère quantitatif, ces deux forces psychiques se prêtent gulièrement — sinon exclusivement — à la mesure scientifique, s échappent à la difficulté, apparente ou réelle, tirée du libre itre pour la possibilité de la *science* sociale. Il est vrai que ces ansions d'exemples — aussi régulières, étant donnée l'hétérogé- té du milieu où elles se produisent, que l'expansion des ondes ores dans l'air ou des ondes lumineuses dans l'éther — ont pour nt de départ une nouveauté individuelle. Mais n'en est-il pas de ne de l'expansion sonore qui procède d'une émission de son, — l'expansion lumineuse, qui procède du frottement d'une allu- te, — de l'expansion d'une race qui procède du croisement d'où ace est sortie? Cette nouveauté elle-même consiste en intersec- et combinaison de rayons imitatifs par la force d'une originalité viduelle qui, au fond, reste inexpliquée et que personne n'expli- ra, parce qu'elle seule explique tout. Ce qu'on peut affirmer c'est l'admission de cette *originalité* individuelle, de cette *identité gulière* de la personne ne nous oblige pas à admettre le *libre itre*, « la réelle ambiguïté de divers futurs ». Mais cette notion de liversité radicale des personnes nous rend les mêmes services la notion scolastique de la liberté.

es penseurs, très éminents et très profonds, qui ont tant spéculé la liberté, à la façon de Kant et de M. Renouvier, et qui ont de l'autonomie de la personne humaine le principe cardinal de philosophie, me paraissent avoir eu vraiment trop bonne opinion l'originalité des masses humaines. Ce qu'ils disent de la libre ermination de la volonté, de la puissance qu'elle a d'échapper aux rants d'opinion, aux entraînements de l'exemple, est d'autant s vrai qu'on l'applique à une plus petite élite de philosophes me eux, et dans un domaine plus restreint et plus spécial, mais tant moins vrai qu'on en fait l'application à des foules plus ltes et plus aveugles.

t toutefois, même dans l'hypothèse où cette élite se serait géné- sée, où il n'y aurait plus dans une société donnée que des inven- s et des initiateurs, est-ce que les lois de l'imitation y seraient enues inapplicables? Nullement. Les hommes supérieurs sont actérisés par la multiplicité des exemples qu'ils combinent ou re lesquels ils choisissent. Les choisissent-ils librement dans le s de l'école? C'est discutable. Mais ils les choisissent diverse- nt, individuellement, c'est certain. Plaçons-nous sur ce terrain ide.

II

Voilà donc maintenant le seuil de la *science sociale* déblayé des questions préjudicielles qui l'encombraient. Entrons cependant. Qu'est-ce que la *société*? La société, ce n'est pas seulement l'esprit social, mais c'est, avant tout, l'esprit social. A la vérité, et sans aucun doute, chacune des sciences sociales particulières — dont la science sociale générale n'est que la synthèse — embrasse à la fois, avec un certain ordre d'actions inter-spirituelles, un certain ordre d'actions inter-corporelles. La linguistique étudie l'action des gosiers sur les gosiers, par la transmission des accents régionaux, des articulations sonores, en même temps que l'action des esprits sur les esprits, par la transmission du sens des mots. — La religion comparée étudie la propagation des rites, qui sont souvent des contacts physiques, des rapports sexuels, des aspersions sacerdotales, des sacrifices humains, aussi bien que la propagation des croyances. — En politique, en Jurisprudence, ce sont toujours des *contraintes physiques*, des coercitions par actions exercées sur les corps, qui sont au bout dès pouvoirs conférés aux chefs et des droits conférés aux citoyens, — pouvoirs et droits consistant en propagation d'idées, en actions inter-spirituelles, en exercices d'autorité. — En économie politique, l'action inter-spirituelle, dont il n'y est presque jamais question, est partout postulée, en même temps que l'action de l'homme sur les choses, le travail, est partout visée. L'échange est une action inter-spirituelle jointe à une action inter-corporelle. — En esthétique, il s'agit toujours des moyens de satisfaire des jugements du goût, des besoins spéciaux, ici le besoin de voir des colonnades doriques, là des pagodes, qui se sont propagés dans une société par la conversation, par le livre, par des contacts spirituels; mais ces moyens consistent en sons, en couleurs, en rythmes poétiques, en images sensuelles qui rappellent les relations corporelles, et non pas surtout spirituelles, des individus humains entre eux et leurs rapports avec la nature. — La Morale enfin étudie et règle à la fois les rapports physiques et les rapports psychiques des hommes entre eux. Par suite, la science sociale générale doit faire de même.

Cela est certain, — mais, ce qui ne l'est pas moins, c'est que le progrès social consiste essentiellement à rendre de plus en plus prépondérante l'action inter-spirituelle comparée à l'action inter-corporelle. A l'origine les hommes agissent *corporellement très fort*, et *spirituellement très peu*, les uns sur les autres. Ils s'utilisent les uns

autres comme bêtes de somme, comme moyens de reproduc-
, de locomotion, d'alimentation même. Mais ils se parlent peu, échangent peu d'idées et de volontés, ils font peu de contrats. — nd la civilisation est parvenue à son apogée, nous voyons, à l'in-se, qu'ils se rendent peu de services physiques, que jamais ils ne mangent ni ne se font porter à bras par leurs semblables; mais ils causent beaucoup, s'écrivent beaucoup, se lisent encore plus, ssocient sous mille formes. *Multiplier et diversifier l'action inter-rituelle des hommes tout en raréfiant et simplifiant leur action er-corporelle, et cela grâce à l'action de plus en plus variée et ssante qu'ils exercent ensemble sur tout le reste de l'univers appri-sé et domestiqué* : n'est-ce pas là toute l'évolution sociale? — -ce qu'elle ne consiste pas essentiellement à diminuer l'action er-corporelle — même sur un champ de bataille où les *corps à ps* sont de plus en rares, où les machines de guerre jouent un toujours plus grand — et à accroître sans cesse l'action inter-rituelle des hommes — tandis que leur pouvoir collectif sur la ure va toujours croissant?

'ar cette seule définition, les véritables rapports, les véritables érences, et ressemblances, de la sociologie et de la psychologie iales, sont clairement établis. Ainsi, le groupement social des ividus est une réalité à part, distincte à la fois et dépendante de tion inter-spirituelle par laquelle ce groupement s'est opéré. *tincte*, nous l'avons assez montré. *Dépendante*, montrons-le ore davantage.

l nous est donné de voir *naître* sous nos yeux la *société*, non lement quand nous regardons l'enfant grandir et passer de la iété à 2, à 3, qu'il forme avec les grandes personnes de son ourage, à la société à 20, à 100, qu'il forme avec ses camarades, la société à un million, à 100 millions qu'il forme avec tous ses citoyens, mais encore quand nous voyons se former une foule. gens passent dans la rue, stationnent sur une place, *contigus* is *étrangers mentalement* les uns aux autres : pas d'association re eux.

Mais que l'un d'eux crie : *au feu! à l'assassin!* aussitôt les urs vibrent à l'unisson. Camille Desmoulins au Palais-Royal nte sur une chaise : il donne un but commun à ce rassemble-nt : prendre la Bastille.

Aussitôt cette cohue devient un grand être immense et mons-ueux, qu'anime une idée commune, communiquée d'un homme à is et de chacun de ces hommes aux autres. De là ce premier degré l'association humaine (en dehors de la famille), la foule, société

amorphe[1]. La foule est donc toujours, on le voit, un phénomène de sympathie, et de sympathie exprimée par des *actes similaires. Mêmes cris, même refrain répété par des milliers de voix, mêmes gestes de fureur, mêmes jets de pierres contre des vitres, contre un mur, contre un homme qu'on lapide, mêmes acclamations.* Il est utile pour le groupe (soit pour un groupe humain, soit pour un groupe animal quelconque), on l'a remarqué avec raison, que certains sentiments, certains avertissements s'y propagent rapidement par imitation; par exemple, il est utile pour une troupe de chevaux sauvages que le premier cheval sauvage, averti de l'approche d'un danger, fasse partager son effroi, par son hennissement, à tous les chevaux de sa bande. En devenant de la sorte collectif, un sentiment, un état de conscience, après avoir commencé par être utile seulement à l'individu qui l'a éprouvé le premier, est devenu utile à la collectivité. A moins que ce ne soit l'inverse. Mais est-ce seulement *à cause de son utilité*, qui n'est pas constante et générale, n'est-ce pas plutôt par *sympathie* et par jeu que l'imitation a fonctionné? — Le plaisir de sympathiser est primitif; il est vrai qu'il n'a pas tardé à s'accroître par le sentiment de la force collective que donne l'union sympathique. La foule conduit à la corporation, c'est-à-dire à la foule périodique et organisée. Toute foule tend à se répéter en club, en banquets, en assemblées quelconques. Un banquet périodique, c'est déjà une corporation naissante : il y a embryon de discipline, un président, des places d'honneur. *C'est une foule assise et circulairement assise.*

Les membres d'un Parlement forment une corporation déjà plus avancée, plus durable, plus complexe. Un Parlement est alternativement foule et corporation, foule les jours de séance orageuse où l'on se bat, corporation les jours de discussion calme, dans les comités. Il est foule aussi, mais foule héroïque, les jours de vote unanime et enthousiaste, dans une nuit du 4 août.

Le corps électoral, comme toute autre réunion d'hommes, commence aussi par être une foule et tend à devenir une corporation. Mais arrêtons-nous. Ce n'est pas une *genèse sociale* que nous avons la prétention d'esquisser en quelques minutes. Nous voulions seulement montrer en quoi l'action inter-mentale est l'explication du groupement social. Poursuivons cette démonstration.

D'abord, la limite *maxima* que le groupe social véritable, je dis pas le groupe politique toujours, ne saurait dépasser, à chaq

1. Ainsi, dans les cités algériennes (Masqueray), « Celui qui, dans une fête criera *vive* n'importe quoi ou qui, sera puni de bannissement... ».

époque et en chaque pays, soit en nombre, soit en étendue, soit en durée, soit en force et cohésion, dépend des moyens d'action inter-spirituelle dont on dispose. Quand ils se réduisent à la mimique simiesque, à une gamme plus ou moins restreinte de cris expressifs, ce groupe ne peut guère excéder la famille : les troupes de singes formées de plusieurs familles, sont des associations instables et temporaires, plutôt que des sociétés; il en est de même des peuplades de mammifères, qui, au fond, sont de grandes familles. Les sociétés d'insectes, ruches et fourmilières, ne sont formées non plus que de parents. Ici, en effet, la transmission des états intimes, qui se réduit à celle de certains désirs, de certains sentiments très vagues et très simples, exprimés par le geste et le cri, est un lien trop faible pour se suffire et demande nécessairement à être complété par le lien du sang, par la transmission héréditaire des caractères cérébraux les plus minutieux. Dans ces conditions, il ne faut rien moins que l'apparition intermittente d'un animal de génie, supérieur à son entourage, pour entraîner, passagèrement, à une expédition commune de pillage une horde d'animaux non apparentés. Mais, quand la parole, dans l'un de ces groupes étroits, est née, puis s'est répandue dans d'autres, le groupement social, solide et durable, grâce à l'échange de souvenirs et d'expériences, d'observations et de conseils, peut atteindre les limites de la tribu ou du clan, et grossir le groupe familial d'éléments étrangers qui s'y assimilent. La communauté de langage simule d'abord, puis remplace, la communauté de race.

Le cri peut suffire à rallier tous les animaux dans un rayon égal à la portée de la voix du chef qui commande, mais guère au delà, la trace de l'impression reçue de la sorte s'effaçant vite chez la bête qui n'entend plus crier. Puis il n'y a pas d'exemple de cri du chef répété par ses lieutenants hors de la portée de la voix du chef, et d'ordre du chef ainsi expédié au loin. La supériorité de la parole est de permettre cette exportation au loin, et d'étendre ainsi considérablement l'étendue de l'autorité militaire.

Toutefois, des ordres transmis par la voix seulement, sans écrit signé et scellé, ne portent pas avec eux un caractère d'authenticité incontestable qui leur donne le pouvoir d'être respectés et obéis, très loin du chef qui ordonne. Aussi, dans la période *pré-scripturale*, les grandes sociétés sont-elles inconnues. Et la portée d'un de nos canons est supérieure au rayon d'un des plus grands États. Tous les grands Empires (d'ailleurs souvent composés de petites ou médiocres sociétés amalgamées) dont l'histoire a gardé le souvenir, sont postérieurs à l'introduction de l'écriture. L'empire des Aztèques et des

Incas ne fait pas exception à la règle. Ces peuples possédaient un système de signes d'autant plus impressionnants, comme les hiéroglyphes de toute écriture primitive, qu'ils étaient plus mystérieux et monopolisés par une caste.

Il semble, à première vue, que la formation des premières cités ait pu se passer de l'écriture. Et, de fait, même de nos jours, au cœur de l'Afrique, dans beaucoup de régions arriérées, les petites villes ne se composent-elles pas en grande majorité d'illettrés? Quel rôle joue l'écriture dans une cité saharienne, à part un exemplaire du Coran? Mais il s'agit là plutôt de grands villages que de villes. Quant aux grandes villes modernes, il est certain qu'on ne saurait les concevoir sans une large diffusion de l'art d'écrire, au moins dans l'élite gouvernante. L'imprimerie n'y est pas indispensable, mais l'écriture est une condition *sine qua non* d'existence pour une ville de 20000, de 10000 âmes même.

Ce qui caractérise la ville, c'est moins encore le nombre des habitants que leur pelotonnement étroit. Plus les hommes sont physiquement rapprochés, plus se multiplient et se diversifient leurs rapports juridiques et, par suite, leurs conflits possibles qu'il importe de prévenir par des lois et règlements de plus en plus compliqués. Au delà d'un certain nombre d'articles, nombre toujours très inférieur à ce que suppose l'administration d'une de nos villes civilisées, la *mémoire moyenne* est incapable de les retenir sans inexactitudes et variantes notables. Les villes des Africains sédentaires, dit Masqueray, « ont un code rudimentaire (Kanoun) irrégulièrement accru, *confié à la mémoire des anciens plutôt qu'aux registres des scribes* ». Cependant, ces registres existent, pour mettre fin aux contestations nées, entre anciens, de la contradiction de leurs souvenirs. Et puis, ces *Kanouns* dont Masqueray nous reproduit quelques exemplaires, sont si courts! Une soixantaine d'articles environ, jamais cent. Aussi, dans ces soi-disant villes, qui sont plutôt la juxtaposition de deux ou trois tribus, comme l'Athènes primitive, la population est-elle à la fois très peu nombreuse et très peu dense. C'est donc l'invention de l'écriture qui, seule, a rendu possible, sinon la naissance, du moins le développement et le progrès de la vie urbaine, comme c'est elle seule qui a permis la fédération et la fusion des cités en royaumes et en empires.

Si l'écriture a été la fixation indéfinie de la parole, l'imprimerie a été la multiplication de l'écriture, c'est-à-dire de la parole fixée; la poste a été l'écriture et l'imprimerie ailées, et le télégraphe a été la rapidité infinie de leurs ailes. A chacune de ces inventions, et des inventions auxiliaires — j'entends celles de la locomotion — le

maximum des groupements sociaux possibles a grandi, et dès maintenant il est devenu *concevable*, je ne dis pas *souhaitable*, que toutes les fractions de l'humanité ne forment plus qu'une société unique, suivant le rêve d'Auguste Comte.

Distinguons deux choses : le maximum de population totale qu'un continent, étant donné l'état de ses inventions *alimentaires*, ne peut excéder; et le maximum de groupement social dont il vient d'être parlé, comme dépendant de l'état des inventions relatives aux moyens d'action inter-spirituelle. Naturellement, le nombre des groupes sociaux entre lesquels la population totale, et parvenue à son maximum, d'un continent, peut être fractionnée, est d'autant moins grand que le nombre possible des individus qui composent chacun d'eux l'est davantage. En Europe, par exemple, du moyen âge à nous, nous voyons le nombre des sociétés diminuer et chacune d'elles devenir plus populeuse. On reconnait ce double changement inverse et continu à une foule de signes manifestes : au nombre décroissant des langues (dont beaucoup disparaissent sans être remplacées) et au nombre croissant des hommes qui parlent les idiomes survivants; au nombre décroissant des institutions politiques, judiciaires, administratives, et au nombre croissant des hommes qui sont régis par les mêmes institutions; au nombre décroissant même des religions — si l'on tient compte de la disparition graduelle de tant de cultes locaux et de petites sectes, qui sont autant de religions particulières — et au nombre croissant des fidèles de chaque culte, etc. C'est là une des tendances générales de l'histoire, et qui s'explique fort bien par les considérations d'interpsychologie.

Peut-il se faire que le *maximum de population* totale diminue pendant que le *maximum de groupement social* augmente, ou inversement? Rien n'empêche de supposer à la rigueur que, dans une région où la fertilité du sol va s'épuisant et où le commerce va se ralentissant, les relations inter-spirituelles deviennent de plus en plus actives par l'extension du réseau des voies ferrées et du télégraphe, par la multiplication des livres, des journaux, des lettres échangées. Mais, en fait, cette inversion ne se voit jamais. Seulement, il arrive le plus souvent que le progrès de la population et le progrès de la vie sociale ne marchent point du même pas, et soient plutôt alternatifs que parallèles. La vie sociale s'active toujours en France de nos jours pendant que la population reste stationnaire. Considéré dans son ensemble, le XIXe siècle donne le spectacle d'une hausse considérable donnée aux deux *maxima*.

Il est à remarquer que le groupement politique tend toujours à devancer le groupement social et à surpasser son maximum. En le

surpassant, d'ailleurs, et n'en tenant pas compte, il favorise son accroissement ultérieur.

Si l'étendue des groupes sociaux dépend de l'état des inventions relatives aux moyens d'action inter-spirituelle, leur durée n'en dépend pas moins. Sous une apparence d'immobilité coutumière et traditionnelle, la période *pré-scripturale* des sociétés dissimule des changements continus et profonds dans la langue, les mœurs, les droits et les devoirs reconnus. Les linguistes sont convaincus de la grande variabilité des idiomes sauvages et barbares. La grande division des religions est peut-être celle-ci : les religions *avant le livre* et les religions *depuis le livre*. Les religions sans livre, outre qu'elles n'ont jamais pu se répandre bien loin, n'ont jamais pu se maintenir les mêmes bien longtemps. Toutes les grandes religions sont fondées sur un *livre*. Il en est de même de tous les grands arts. L'art de la Grèce découle d'un livre : Homère. De là tout procède, non seulement la tragédie et la comédie, mais la sculpture et la peinture; et, comme la musique n'était alors qu'une enluminure acoustique de la poésie, et que les temples n'étaient que les niches des statues divines, on peut rattacher aussi, indirectement, à cette même source homérique tout l'art musical, tout l'art architectural qui a suivi cette floraison littéraire et sans elle n'eût jamais été. Distinguons donc aussi avant tout : l'art *pré-littéraire* et l'art *littéraire*. A l'époque des cavernes, l'homme de la Madeleine connaissait un art embryonnaire, qui était certainement bien antérieur à l'invention du livre. Aussi cet art pré-littéraire est-il resté incapable de progrès.

Ce n'est pas seulement l'étendue et la durée, et la densité des groupements sociaux, qui dépendent de leurs actions inter-spirituelles et en sont la manifestation objective, c'est encore leur *constitution* et leur *vie* intérieure. Auguste Comte dit quelque part que le *consensus social* est encore plus merveilleux que le *consensus vital*. C'est contestable, mais il est à remarquer que la merveille du consensus social s'explique, à la différence de l'autre : car il est manifeste que cette solidarité active des membres d'une société signifie simplement la coordination logique et téléologique de leurs actions et réactions inter-cérébrales. On ne peut toucher un des esprits individuels en contact social avec d'autres sans ébranler ceux-ci. De là l'émotion causée par un crime et toutes les institutions légales et pénales suscitées par cette émotion.

L'organisme social n'est qu'une métaphore. Mais l'*esprit social* est une réalité. Ce n'est pas à dire qu'il y ait un *moi national*[1] distinct

1. A ce propos, il me sera permis de relever une petite contradiction qui a échappé à M. Espinas vers la fin de sa discussion, au cours de son article

des *moi des nationaux*; il n'en est que la collection et l'inter-action continuelle, ce qui suffit. Dans ma *Logique sociale*, j'ai développé une longue comparaison, parfois forcée, je l'avoue, mais que je persiste à croire vraie en somme, entre les catégories de l'esprit individuel et ce que j'appelle les catégories de l'esprit social. Le malheur est que l'esprit individuel lui-même est en partie social d'origine, comme nous l'avons montré, et que les catégories qui sont pour ainsi dire sa charpente constitutive, l'espace et le temps, la force, la matière, le plaisir et la douleur même, ne se seraient pas développées telles qu'elles sont sans le reflet des autres esprits. Il n'en est pas moins vrai qu'il y a à distinguer les notions grâce auxquelles l'esprit individuel parvient à s'accorder avec lui-même, espace et temps, force et matière, et celles sans lesquelles il ne parviendrait pas à s'accorder avec les autres esprits : notions verbales et idées religieuses. Mais il faut ajouter que, après que la langue, cet espace social des idées co-échangées, et la religion, cette substance ou matière sociale primitive, ont fonctionné et opéré la communion mentale des individus dans des groupes plus ou moins étroits, ces groupes se heurtent entre eux par la diversité des langues et des religions, et le seul moyen de les réconcilier se montre dans le développement, par la science, par l'art, des catégories individuelles, qui apparaissent ainsi de plus en plus comme étant, elles aussi, sociales au suprême degré. L'espace et le temps, la matière et la force, sont le bien intellectuel le plus indivis et le plus commun à tous les hommes. Ils sont ce qu'il y a de plus international. C'est en constatant de plus en plus, par le progrès des sciences mathématiques et physiques, que nos jugements d'espace et de temps, de matière et de force, concordent de tous points, malgré l'hétérogénéité de nos sensations et de nos sentiments, de nos expressions verbales et de nos idées religieuses, que nous prenons le plus facilement conscience de notre communion mentale et fondamentale. La tendance de la civilisation est de faire prédominer par degré cette condition naturelle et générale de l'accord des esprits sur sa condition artificielle et spéciale, et de réaliser leur socialisation la plus haute par leur individualisation la plus complète.

G. Tarde,
de l'Institut.

« *Être ou n'être pas* ». Après avoir dit qu'il n'y a pas plus de raison de contester ou qu'il n'y a pas moins de raison d'affirmer le *moi social* que le *moi individuel*, il s'attaque à ce dernier, le terrasse, le pulvérise et s'efforce de démontrer qu'en réalité il est décevant et illusoire... Mais, s'il en est ainsi, qu'est-ce cela prouve, si ce n'est que le moi social, lui aussi, *à fortiori*, n'est qu'une illusion?

INDIVIDU ET SOCIÉTÉ[1]

Une société est-elle simplement un groupe d'individus, et tous les faits sociaux qui s'y passent s'expliquent-ils au moyen des caractères et des actes de ces individus, en tenant compte des conditions du milieu extérieur? Ou bien ces faits ont-ils des caractères qui leur soient propres et qui soient irréductibles, et doit-on par suite reconnaître à la société une réalité indépendante? Cette question, très générale, est bien souvent posée par les sociologues et traitée directement par eux; plus fréquemment encore, elle est implicitement comprise dans leurs recherches les plus spéciales, et les différentes solutions qu'on en peut donner marquent des tendances ou même des systèmes qui s'opposent jusque dans la pratique sociale.

Il ne sera donc pas inutile d'essayer de distinguer les principales de ces solutions, et de les classer; et si nous réussissions à montrer que, chacune d'elles ayant une valeur relative, aucune n'est vraie absolument et exclusivement, et qu'il faut chercher la vérité dans une synthèse où chacune trouve sa place, cette conclusion n'aurait pas seulement un intérêt général et théorique; les conséquences en seraient importantes dans les problèmes spéciaux de la sociologie et même dans la pratique sociale; et, par exemple, une idée très populaire aujourd'hui, mais souvent très vague, l'idée de solidarité, pourrait ainsi être infiniment mieux définie et utilisée.

Nous ne prétendons pas, au reste, proposer ici des conclusions absolument neuves; mais plutôt coordonner, en les complétant sur quelques points, les résultats d'une analyse que les sociologues ont déjà dès longtemps commencée.

I

1. S'il existe un caractère commun à tous les faits sociaux, indépendamment de toute théorie sur la nature de ces faits, c'est d'être

1. Les idées que l'on trouvera dans ces pages ont été développées en 1898-99 dans un cours professé au Collège libre des sciences sociales; elles ont fait aussi l'objet d'une communication au Congrès des sciences sociales de Gênes, en octobre 1899.

vant tout relatifs à l'action de l'homme à l'homme; cette action peut e faire d'un seul à un seul, ou de plusieurs à plusieurs, ou d'un eul à plusieurs; elle peut être considérée directement, ou vue à ravers les circonstances qui l'accompagnent et déterminée par rapport aux choses qui en sont la matière; on peut enfin, soit la suivre lans son développement, soit la fixer momentanément dans chacun les états qu'elle traverse; mais, en tout cas, elle existe dans chaque fait social; et l'on peut ajouter qu'un fait n'est dit social que si l'on regarde cette action qu'il implique comme un de ses éléments essentiels.

Un fait économique, ou juridique, ou politique, considéré sous ce point de vue, c'est-à-dire comme une action de l'homme à l'homme, est un rapport : les termes de ce rapport sont des individus; le rapport lui-même, c'est-à-dire le double courant d'action qui va de chacun de ces termes aux autres et des autres à celui-là, constitue à proprement parler le caractère social de ce fait. Ainsi la distinction de l'individuel et du social s'établit facilement à propos de cette notion commune et très générale. On pourrait dire que l'individu est la *matière* et le social la *forme* de ce rapport.

Mettons-nous d'abord au point de vue du sens commun, c'est-à-dire au point de vue de l'action présente et cherchons surtout dans un fait social une donnée utile ou utilisable. Dans cette hypothèse, la forme du rapport, la nature du lien qui réunit l'un de ses termes à l'autre ou aux autres ne nous apparaîtra pas comme quelque chose de moins primitif, ou de moins réel que les termes entre lesquels il existe. Assurément nous pourrons dans la pratique attacher plus de prix à l'un de ces éléments qu'à l'autre et, surtout si nous sommes nous-mêmes directement mêlés à l'action sociale, s'il s'agit, par exemple, d'une de ces innombrables règles que l'organisation compliquée de nos sociétés impose à notre activité individuelle, sous forme d'institutions, de lois, de coutumes, nous apercevrons des oppositions, ou au contraire des accords, non seulement entre tels ou tels individus agissant en commun, mais encore entre les tendances, les besoins de l'un de ces individus et le courant général d'action qui se fait de lui aux autres et des autres à lui, entre la matière du rapport et sa forme, entre les individus et la société; nous apercevrons ces accords et ces oppositions, et surtout nous en serons affectés d'une façon agréable ou pénible. Mais nous ne serons pas autrement surpris de ces faits : car le sens commun ne se met pas beaucoup en peine d'expliquer et de réduire les différences qu'il constate; et la question ne se pose pas à lui de savoir comment le fait social, étant, d'une part, un fait unique en son

genre, apparaît en même temps comme décomposable en éléments, qui peuvent concourir, mais aussi s'opposer entre eux.

2. Au contraire, donnons place à la réflexion et à l'analyse; et présentons un pareil fait à une pensée déjà formée aux exigences de la science théorique et désireuse de solutions simples : la dualité de l'individuel et du social dans le même fait [1] et surtout les oppositions qui s'y joignent dans la pratique, seront pour cette pensée, non plus un fait à constater, mais une difficulté à résoudre, une conséquence probable de la confusion et de l'incertitude de nos premières impressions; elle s'imposera la tâche de surmonter ce dualisme, et de découvrir la commune mesure des éléments différents.

Mais la pensée réfléchie n'est pas seulement peu disposée à se résigner au dualisme où s'arrête le sens commun; elle est aussi jusqu'à un certain point tyrannisée par l'habitude de l'analyse. Pour mieux se rendre compte des termes distincts que le sens commun lui propose, elle commence par les définir et par les distinguer plus nettement qu'il ne le faisait; elle se fait de l'individuel et du social une idée qui en avive l'opposition, et qui rend plus nécessaire la réduction de cette opposition, mais qui en même temps ne laisse plus facilement apercevoir d'autres solutions que les solutions radicales, celles qui suppriment un des termes opposés, ou n'en retiennent que ce qu'on peut reconstruire avec l'autre.

Le sens commun, dans la pratique, instinctivement ou par intérêt, tend déjà parfois à sacrifier la société à l'individu, ou l'individu à la société : la science sociale va transformer ces ébauches encore informes en doctrines et en systèmes voulus et fermement dessinés, dont l'opposition sera irréductible, parce qu'ils prétendent à l'universalité.

Les uns nous diront que dans un rapport, la seule réalité, ce sont les termes qui en sont la matière et que, dans l'action de l'homme à

1. Remarquons ici, une fois pour toutes, la complexité du problème. Dans l'exemple cité plus haut, celui d'un rapport entre l'action d'un individu et l'action plus ou moins organisée d'une société à laquelle il appartient, le fait social peut être cherché d'abord dans la relation même de notre tendance individuelle et d'une règle qui la favorise ou qui l'entrave; et dans ce cas, il nous est plus facile d'apercevoir les deux éléments du fait comme distincts que de nous représenter, dans son unité, le fait lui-même qui se trouve constitué par le mélange de ces éléments. Mais il n'en sera plus de même si nous considérons séparément chacun des deux termes de cette relation et si nous nous demandons de telle règle sociale dans quelle mesure elle est elle-même un produit d'actions individuelles, ou de telle tendance individuelle comment elle a pu être affectée et déterminée par des causes sociales. Alors c'est l'unité synthétique du fait que nous saisissons d'abord et nous avons quelque peine à en dégager les éléments ou même à reconnaître qu'ils existent tous deux à la fois de part et d'autre.

ou de l'individu à l'individu, ce qu'il faut considérer
nné, c'est l'individu. L'individu étant la seule réalité, le
ment le plus complet de l'individu est la seule fin à pour-
société n'est, en fait, que le groupement des individus;
s sociaux dépendent seulement du nombre, de l'état, des
ns de tous les individus groupés; idéalement l'action
peut être entendue que comme un moyen du progrès
dualité. L'individualisme plus ou moins généralisé plus
fidèlement suivi dans ses conséquences logiques, diver-
eurs selon le jugement que l'on porte sur l'état de fait
été, ou sur l'efficacité de tel ou tel moyen d'action, est
endances les plus générales de la science analytique des

en droit, ni en fait, ce n'est la seule qui existe; et d'au-
istant à préférer les données immédiates de l'observation
es définis par l'analyse, insistent sur le caractère *sui*
es faits sociaux; la forme du rapport ne leur paraît ni
le, ni réductible entièrement aux matériaux qui la sup-
t à leurs yeux la société a sa réalité propre qui ne se laisse
e à la réalité de chacun des individus qui la composent.
idus n'agissent pas, étant groupés, comme ils agiraient,
it isolés ou étrangers les uns aux autres. Pour expliquer
ociaux, il faut en définir, disent-ils, le *quid proprium* et
comme s'il n'existait pas; et, si nous l'omettons, si nous
s réduire la vie sociale à ses éléments individuels, nous
ns dans nos théories une erreur et dans notre pratique
pe d'anarchie et de dissolution. Scientifiquement l'indivi-
est faux, et pratiquement il est dangereux. Non seulement
ffirmer la réalité propre du corps social; mais on peut
ontrer comment l'être soi-disant irréductible de l'individu
transforme selon les influences qu'exerce sur lui le corps
ainsi établir que ce prétendu principe de la société est au
un produit de la société elle-même.

une de ces deux grandes tendances de la science sociale
du reste des doctrines infiniment variées, et qui chan-
les problèmes sociaux où elles ont trouvé occasion de
pper; l'individualisme économique, par exemple, en se
nt, n'aura pas les mêmes caractères que l'individualisme
Mais dans cette infinie variété de cas, il importe de retenir
ux directions de pensée bien distinctes, et très générales,
dent des préférences philosophiques ou simplement métho-
s sociologues, et aussi du caractère plus ou moins immé-

diatement pratique de leurs recherches : ces deux directions sont celles que, pour simplifier, nous appellerons le réalisme et l'idéalisme.

L'individu, c'est surtout, pour le réaliste, le corps vivant, et, psychologiquement, l'être instinctif, qui nous est connu par un système de besoins, liés à la conservation de son existence; en un mot l'être déjà défini et consolidé, que l'on connaît dans ses rapports avec le monde matériel. Théoriquement, et plus souvent encore dans l'interprétation pratique des théories sociologiques, c'est à cette conception de l'individu que se réfère plus ou moins consciemment l'individualisme. Mais il arrive aussi que l'on entende surtout par individu la personnalité morale, l'être idéal défini par ses fins et ses tendances plutôt que par sa structure donnée et par ses rapports avec le milieu; et l'individualisme est alors d'inspiration idéaliste.

La même distinction peut se faire dans la doctrine contraire; la réalité sociale ici, ce sera parfois simplement l'ensemble des institutions qui nous enveloppent, qui nous façonnent, qui s'imposent constamment à nous par contrainte ou par habitude, le corps social ou la société traditionnelle; et parfois, quoique plus rarement peut-être, on invoquera une âme ou un esprit, une conscience sociale avec ses tendances et ses fins propres, son existence idéale supérieure à celle des individus, et ses droits plus complètement inviolables que ceux de l'individu.

Le plus souvent les doctrines sociales se rattachent, de propos délibéré ou d'instinct, à l'une ou à l'autre de ces quatre tendances générales, et, si nous les voyons s'écarter dans le détail ou dans les préceptes pratiques des principes généraux que nous venons d'indiquer et combiner ensemble plusieurs d'entre eux, ce n'est pas toujours consciemment qu'elles le font, et elles ne concluent pas de la nécessité de ces transformations à la nécessité de modifier leurs principes; elles sont plutôt contraintes par les faits eux-mêmes à se montrer plus larges que leurs principes ne le permettraient; l'usage seul atténue leurs défauts et corrige leur raideur : c'est ce qui est arrivé, par exemple, depuis un demi-siècle, dans l'économie libérale; et c'est aussi plus récemment un phénomène du même genre qui a fait éclater les cadres du collectivisme matérialiste et fataliste.

II

Nous venons d'énumérer les principales conceptions doctrinales de la sociologie contemporaine; et nous avons aussi sommairement

pliqué ce qui leur donne naissance. Si nous les prenons en valeur solue, nous trouverons dans toutes quelque chose d'arbitraire et de tif. Nous n'entendons pas ici instituer un examen détaillé de toutes doctrines, pas plus que nous n'en avons fait un exposé complet; us voulons seulement établir que dans leurs principes elles tombent ites sous une critique commune. En exprimant ces principes, la nsée analytique attribue une existence idéale distincte à des élénts qui n'ont pas de réalité séparée. Le langage donne, par ses taphores, un semblant de valeur propre à ces abstractions et les éories sociologiques non seulement reposent sur ces métaphores, is le plus souvent en sont dupes, ce qui fait de toutes à quelque gré de véritables mythologies.

Ce caractère mythologique des doctrines sociales, la sociologie oderne l'a bien souvent dénoncé du côté de ce que nous appellens le réalisme ou l'idéalisme social; elle l'a montré plus rarement ns l'individualisme. En réalité il existe d'un côté comme de l'autre.

1. Considérons d'abord la société. Il est vrai de dire que l'individu subit pas seulement l'action du monde extérieur ou celle d'autres lividus, mais qu'il est aussi à chaque instant limité dans son initiae et contraint par une foule de règles et d'institutions sociales. s institutions, ces règles, dont la nature et le mode d'action sont s divers, nous les subissons et aussi nous les modifions à chaque stant par notre vie même. Ce sont des œuvres collectives dont les teurs individuels sont trop nombreux ou trop éloignés pour qu'il us soit possible de les discerner et de remonter jusqu'à eux. Elles nstituent donc, si l'on veut, la réalité sociale irréductible à celle s individus; et parce qu'elles évoluent, parce qu'elles se renouvelnt lentement dans leur forme ou dans leur mode d'application, rce qu'elles ont une existence spontanée, et ne dépendent d'aucune lexion, nous pouvons dire par métaphore qu'elles sont vivantes, parler du corps social et de la vie des sociétés.

Mais ne nous y trompons pas : la société, ainsi constituée, est sans ute, par l'unité qu'elle présente, par la spontanéité de ses varians, plus qu'une association mécanique d'éléments naturels discts; et par tous ces caractères elle rappelle l'être vivant. Elle en fère cependant essentiellement parce qu'elle n'a pas comme lui e unité objectivement saisissable; et si quelque chose de vivant ime les œuvres sociales et fait que nous ne concevons pas leur tion comme celle d'un mécanisme rigide, si nous devons leur connaître quelque souplesse, c'est qu'au fond, soit directement, it indirectement, elles sont faites d'actions individuelles, trop ombreuses et différentes, ou trop éloignées pour qu'il nous soit

possible de les discerner, mais dont nous savons qu'elles existent ou qu'elles ont existé. Nous y verrons des produits de l'effort concerté volontairement ou de l'accord inconscient des hommes qui ont vécu avant nous, ou bien elles résulteront des courants de désir et de croyance communs aux hommes entre lesquels nous vivons; mais c'est là tout ce que l'analyse nous permet de reconnaître dans ce que nous appelons la société.

Le mécanisme social n'est donc rien d'irréductible; la société vivante n'est qu'un terme commode par lequel nous désignons dans ce qu'elle a d'inconscient la spontanéité qu'il nous faut reconnaître dans les effets de ce mécanisme, et qui est simplement celle des vivants qui le soutiennent.

On peut aller plus loin; si l'on observe que d'un être vivant la société n'a ni la durée moyenne nettement déterminée, ni la position définie dans l'espace, ni la régularité d'évolution, que tout au contraire sa durée est indéfinie, son existence disséminée, son histoire infiniment irrégulière; si l'on remarque surtout que son action, sans être en général fortement réfléchie, n'est pas entièrement inconsciente, et que cette conscience diffuse se traduit par une plasticité et une souplesse très grandes, on pourra se servir d'un terme psychologique pour désigner l'unité sociale, et parler d'une âme des sociétés naturelles, des nations par exemple, comme aussi d'un esprit des peuples.

Mais en définitive, cette conscience, aussi bien que cette spontanéité, se réduit dans l'analyse à un simple emprunt; et si la société n'est pas indépendante de toute conscience, c'est parce qu'elle est faite d'individus qui possèdent cette conscience à un degré bien supérieur de netteté et de généralité, et que quelque chose doit en rester dans les groupes que forment ces individus et dans les oppositions ou dans les concours qui s'établissent de plusieurs d'entre eux à un seul ou de plusieurs à plusieurs.

De toute manière donc, nous inclinerons à croire que la société n'a d'autre réalité que celle que nous lui prêtons lorsque nous nous contentons de voir les choses par masses, et lorsque, soit paresse ou impuissance, nous nous refusons à rechercher les éléments dont ces ensembles sont composés. Ce n'est qu'une notion empirique, qui peut nous suffire tant que nous n'avons pas besoin de pousser à fond, mais devant laquelle nous ne devons pas nous arrêter définitivement. Voilà ce qu'il ne faut jamais oublier : nous l'oublions, lorsque nous parlons de la réalité objective ou idéale des sociétés. Ce terme n'est qu'une figure; et quand nous lui supposons un objet irréductible, nous imitons les faiseurs de mythes. Corps social ou

e sociale, ces concepts, si nous en parlons sérieusement, nous duisent en pleine mythologie.

e n'insiste pas sur cette critique; elle a été bien souvent faite; est tout à fait conforme à nos habitudes d'analyse; et j'ajoute , si l'analyse est nécessaire à la science, elle est vraie. Mais elle porte tout à fait que contre les doctrines, s'il y en a, qui feraient la société réelle ou idéale un être distinct, absolument antérieur upérieur à l'individu; elle nous prouve que, si nous pensons cette othèse, la réflexion nous ramène à l'idée de sa relativité et part dans la société nous fait voir l'individu.

2. Doit-on aller plus loin, et faut-il conclure de là que cette réalité mière, indépendante et irréductible, qu'on n'attribuera plus à société, on doive la chercher dans l'individu? Il semble bien que s souvent les sociologues se contentent de faire la critique de la tion de société pour conclure à l'individualisme; et il y a là un e de logique, qui pour être très ordinaire n'en est pas moins ave. Avant de nous arrêter devant la notion de l'individu, il faudrait aussi la soumettre à l'examen, et prouver qu'en parlant d'elle nous est possible de reconstituer la société : une critique unilatée n'est jamais décisive.

Il y a un individualisme réaliste et un individualisme idéaliste. us voudrions montrer qu'aucun des deux ne suffit dans la science ciale, et que, si nous en faisons la synthèse, nous ne parvenons s encore à expliquer la société tant que nous ne réintroduisons pas ns les principes de notre explication un élément social distinct.

L'individualisme que j'appelle réaliste est celui qui ne voit dans réalité sociale qu'un composé dont les éléments essentiels sont s vivants, des organismes constitués par un système plus ou ins stable de besoins instinctifs ou acquis et dont la vie intérieure pend toute de la sensibilité et de l'attachement à ces besoins. is la notion de l'intérêt, qui se trouve ainsi mise à la base de l'excation de tous les phénomènes sociaux, est loin d'avoir la solidité la force objective qu'on lui attribue dans cette doctrine; il n'est ut-être pas, au contraire, de concept plus fuyant et plus vague e celui-là; il n'en est pas de plus inadéquat à son objet, soit ce qu'il existe toujours une grande différence entre le système nos tendances et de nos besoins organiques et la conscience que s en avons ou les désirs correspondants, soit aussi parce qu'il y n nous quelque chose d'instable, des phénomènes de formation ou tendances idéales, qui, plus ou moins uniformément, soumettent notion ou le sentiment de notre intérêt vital à de perpétuelles nsformations.

Si l'on remarque donc qu'à tout prendre il n'est rien de plus insaisissable que notre individualité sensible, et que toute fixation de nos tendances, aussi bien dans l'idée de l'intérêt matériel que dans l'idée du bien rationnel, est une idéalisation de notre être, on sera conduit à chercher la vraie nature de l'individu du côté de ses fins et à substituer ainsi ce qu'on nomme la personnalité morale à l'être matériel comme base d'une doctrine sociale.

Pour fortifier cette thèse, on pourra dire qu'un problème social a presque toujours une portée pratique. Sans doute il est possible de définir une politique pure ou une économie sociale pure; mais en fait, dans le détail de la science, la seule différence qui subsiste entre la théorie et la pratique, c'est que, celle-ci visant plus immédiatement à produire l'action présente, celle-là s'élève à des considérations plus générales, valables à la fois pour des formes plus nombreuses ou pour des périodes plus étendues de l'action humaine. Or, dès que l'on se place sur le terrain de l'action, une détermination purement objective de ce qui existe est impossible; le jugement de qualification intervient et la question de l'idéal se pose. De ce mélange constant de l'idéal et du réel dans les problèmes sociaux résulte le rôle important qu'y joue la détermination des fins idéales de l'individu. Si la question de justice, en effet, se mêle plus ou moins à toutes les questions de la science comme à celles de l'art social, l'individualisme y répondra en invoquant le principe de la dignité personnelle, qui, pour lui, est la base suffisante de l'idée de justice.

La notion de la personne morale, formée, par définition, de ce que la raison peut concevoir dans l'homme de plus universel, est assurément plus stable que la notion de l'individualité sensible; mais il faut ajouter qu'étant un idéal elle n'est pas un absolu et ne peut se suffire. Relative à l'action, elle doit s'y adapter; elle est variable, et, en particulier, s'élève ou s'abaisse avec notre capacité morale. S'il est impossible de prendre l'individualité sensible comme la base réelle unique de la vie sociale, d'autre part, la personne morale isolée de cet être sensible, considérée comme une réalité distincte, et non comme l'effort pour organiser toutes nos tendances en établissant entre elle un ordre suffisamment général et fixe de valeurs, n'est qu'une abstraction, une belle figure, si l'on veut, mais toujours une figure.

Soit, dira-t-on; mais le véritable individualisme consiste à synthétiser, dans la notion de l'individu, le réel et l'idéal, la nature et la morale : il définit l'individu par un système de tendances en partie primitives, ou consolidées en habitudes, mais qui se développent aussi et se modifient à chaque instant selon les variations du milieu

ıar l'effort plus ou moins réfléchi de la volonté; et selon cette :rine la société n'est faite en elle-même et dans chacun de ses s que d'un ensemble plus ou moins stable et toujours complexe de tions entre individus ainsi considérés dans toute leur réalité, s leur double aspect d'êtres naturels et d'êtres moraux et de aptation de ces relations aux conditions du milieu.

:ette synthèse, en nous rapprochant de la réalité, diminue le actère systématique et conventionnel de l'individualisme social : certainement, à expliquer la société au moyen de cette notion ın être fait à la fois de raison et d'instinct, notion très souple qui convient à la mise en valeur du passé et des traditions aussi ın que du progrès social, on éprouvera beaucoup moins de ficulté qu'à vouloir expliquer les faits sociaux seulement par l'un par l'autre de ces principes. Mais nous ne pensons pas que cette orme de l'individualisme nous conduise encore à sa justification nplète et nous donne l'élément réel et primitif au moyen duquel ıs pourrions expliquer toute la réalité sociale.

L'individualisme pur est encore une mythologie sociale, et un stacle à la constitution de la science des sociétés.

Mais c'est une mythologie qu'il est beaucoup plus difficile de ruire que celle qui consiste à affirmer la réalité propre et irré- ctible de l'être social, parce que c'est une mythologie qui ne t plus de l'impression naïve du sens commun, mais du premier ɔrt de la réflexion et de l'analyse; et parce que, plus nous usons la réflexion, et plus nous tendons à ne retenir d'un objet que ce 'il nous est possible de définir et de décomposer pleinement. Or il indéniable que la notion de l'individu répond précisément à ce e, dans la vision intérieure du moins, nous voyons le plus clai- nent; c'est, si nous nous abstenons surtout d'en approcher les ites, la région la plus lumineuse de la conscience; et ce nous- me une fois reconnu, éclairé encore et accru par notre effort ime, il est assez naturel que nous prétendions nous y tenir, et 'à lui seul nous reconnaissions une réalité irréductible. Il est sans ute même nécessaire dans beaucoup de cas que nous suivions bord cette *méthode* qui va de l'individu à la société, qui rejoint lle-ci en partant de celui-là; et ce que nous contestons surtout i, c'est la justification *doctrinale* de cette méthode dans l'individua- sme; c'est par suite cette idée qu'en allant de l'individuel au social, n construit en quelque sorte tout le social avec de l'individuel[1],

1. Ou du moins qu'on le construirait ainsi, si l'on pouvait pratiquement ter ner l'analyse du fait social donné.

et qu'il est en principe inutile de corriger cette conception en adoptant la méthode inverse, et en s'efforçant aussi pour tout problème de cet ordre de fonder l'individuel sur le social.

Cette remarque délimite exactement la question : nous ne songeons pas à examiner (et de fait, la question ainsi posée ne serait pas susceptible d'une solution générale et ne peut être traitée que dans des cas particuliers), nous ne songeons pas à examiner s'il est légitime ou non de démêler d'abord les composantes individuelles d'un état de société ou d'une tendance sociale, de résoudre par exemple les problèmes de la morale individuelle avant d'aborder ceux de la morale sociale; et, du moins en principe, nous ne voyons à cette marche aucune objection à faire : elle a même ses avantages logiques. Mais, au moment où l'on passe de l'individuel au social, n'introduit-on pas dans la question quelque chose de plus que des éléments individuels ? la justice se définira-t-elle un *certain rapport des dignités individuelles*, sans que dans cette formule on accentue d'autres mots que les deux derniers? et, s'il faut accentuer aussi les premiers, et prendre en considération l'existence et la qualité de ce rapport, comme quelque chose d'aussi irréductible que ses termes, ne doit-on pas dire qu'il y a dans le fait social quelque chose qui ne se réduit pas à l'individu, et que l'on doit par suite examiner dans quelle mesure les individus sont affectés eux-mêmes et modifiés par le rapport dans lequel ils se trouvent engagés ?

Nous ne voyons pas comment on pourrait en même temps soutenir que seul l'individu compte, qu'il n'y a pas d'autre réalité première que la sienne, et justifier cependant la valeur attribuée communément à telle ou telle collectivité; la force dont elle pèse sur chacun de ses membres ou des individus qui, sans en faire directement partie, tombent dans sa sphère d'influence; les sentiments de solidarité ou de haine qu'elle inspire aux uns ou aux autres; ou encore la conception de fins sociales positives comme l'idée de justice. On peut bien admettre que des individualités absolument distinctes, si elles sont mises en relation, se trouvent dans la nécessité d'abandonner provisoirement, pour durer, une part plus ou moins grande d'elles-mêmes; mais il paraît malaisé, malgré les ressources que nous offre toujours une dialectique subtile, de faire comprendre comment ces individualités, limitées contre leur nature, accepteront jamais définitivement cette diminution, et, toutes les fois que l'occasion est favorable, ne se jugeront pas fondées à substituer à l'action concertée, qui est pour elle une gêne, l'action dominatrice qui tend à asservir les autres individualités à la nôtre et à en user comme

; cherchons à user des forces naturelles. Pour lever cette diffi-
é, il faut en tout cas professer un optimisme qui est difficile à
ilier avec les faits, et qui n'est guère que la défense arbitraire
e mauvaise cause; et cet optimisme même ne supprime pas toute
ction, puisqu'il ne donne qu'une valeur fictive ou empruntée à
les sentiments et à toutes les idées qui concernent directement
ociété.

on seulement il est à peu près impossible de reconstituer direc-
ent ces idées et sentiments, tels que l'observation nous les
ne, avec la simple hypothèse d'une juxtaposition qui s'établit
e plusieurs individus, mais on peut montrer combien l'indivi-
lité elle-même dépend de la société, et à quel point elle la sup-
.

ette dépendance a été souvent indiquée pour l'individualité
érielle et sensible, moins ordinairement peut-être pour l'indivi-
lité idéale, qu'on appelle la personne morale : elle n'est pas
i apparente ni de même sorte dans les deux cas; mais elle existe
s l'un comme dans l'autre.

oit d'abord l'individu existant objectivement, le vivant qui a
science de ses besoins; il est évident qu'il ne naît pas de
qu'il ne se forme pas de soi, que, physiquement et psycholo-
uement, il dépend, ainsi que du milieu physique, du milieu
al où il vit, de celui d'où il sort. Il peut jusqu'à un certain point,
st vrai, se mettre en opposition avec ce milieu; mais alors il
urne simplement contre lui des forces qu'il lui doit en majeure
ie : c'est le groupe social qui en nous imposant d'abord certaines
ons, en nous les rendant habituelles, nous rend capables d'agir à
e tour; et si cette formation cessait trop tôt, elle ne nous laisse-
qu'une individualité mal définie et trop faible, que ne suffirait
à affermir la seule influence du milieu physique, et qui, livrée à
-même, succomberait presque infailliblement.

ette marque de l'influence sociale que nous retrouvons toujours
ait, sous la forme de l'habitude et de la tradition, dans chaque
vidualité, qui augmente avec le temps, parce que le poids du
sé social est toujours plus lourd à mesure que le temps s'écoule,
'est pas seulement la marque de l'action exercée par tels ou
individus connus ou inconnus de nous, c'est celle de l'action
binée, concourante ou divergente, mais toujours réciproque d'un
ibre variable, presque toujours très grand, d'individus; et c'est
s cette synthèse même, et dans cette réciprocité, dans cette
ultanéité de l'action commune et de l'action individuelle qu'on
chercher la preuve de son caractère irréductiblement social.

Quand nous l'analysons, il est très vrai que nous lui reconnaissons des composantes individuelles; mais notre analyse ne l'exprime pas toute, et, si nous n'avons pas commencé par socialiser à quelque degré ces composantes, par les faire agir comme elles ne peuvent agir qu'en devenant relatives les unes aux autres, nous ne reconstituerons jamais le composé social avec ses composantes individuelles, même en ayant soin d'y joindre les conditions du milieu physique. Le groupe social, qui évolue et se transforme n'est pas, dans son existence même, une synthèse de formation, postérieure à ses éléments, et dont les caractères reproduisent ceux de ses éléments, c'est une synthèse donnée, primitive, nécessaire à ses éléments comme ils lui sont nécessaires à elle-même, et dans laquelle par suite, l'arrangement des éléments, la solidarité des individus dans l'action sociale a sa valeur propre, et ne saurait être extraite de la seule notion de l'individu.

A cette réalité objective de la société qui conditionne les membres de cette société et aux habitudes corrélatives répondent subjectivement dans la conscience de chacun des sentiments sociaux, plus ou moins explicites et bien compris, mais partout présents; et nous pouvons dire que dans sa vie intérieure comme dans son existence d'être naturel, l'individu sort du groupe, avec autant de justesse que nous disions tout à l'heure qu'il n'y a pas d'action sociale qui ne se décompose analytiquement en une somme ou un produit d'actions individuelles.

Mais ces remarques peut-être ne suffiraient pas encore à convaincre un individualiste (et nous avons vu à quel point est individualiste tout homme qui réfléchit). Qu'en résulte-t-il en effet? que historiquement, quelque chose précède notre individualité et contribue à la former, que tout le passé social a déterminé en partie nos habitudes et qu'à nos sentiments il y a encore une base traditionnelle antérieure à toute justification rationnelle. Cette solidarité première et naturelle de l'homme à l'homme rentre elle-même, comme un cas à la vérité très important, dans la solidarité plus large qui nous rattache à la nature entière et nous en fait dépendre.

Mais si le passé compte pour beaucoup dans le présent et par lui dans l'avenir, pour nous et pour nos consciences et nos volontés à demi libérées le passé forme-t-il tout ce présent et engage-t-il tout cet avenir? Peut-être cette conclusion s'imposerait-elle à une métaphysique qui se réclamerait de l'universelle nécessité; en tout cas elle pourra être contestée par toute philosophie de la liberté ou même par toute philosophie qui ne juge pas que notre science suffise à exclure entièrement l'hypothèse de la liberté; et c'est ici

que nous allons découvrir un dernier refuge et assister à une dernière défense du pur individualisme.

S'il n'est plus possible déjà de le donner comme l'expression suffisante de la vérité, si en regardant en arrière, nous voyons nettement le moi socialisé à quelque degré dans chacune de ses fonctions et dans chacun de ses états, ne devons-nous pas faire de son affranchissement notre idéal, et la notion même de la dignité de la personne humaine n'est-elle point l'affirmation de cet idéal, la valeur pratique de cette notion impliquant la possibilité d'une décroissance indéfinie de notre dépendance sociale?

De ce point de vue un individualisme progressif, avec survivance constamment décroissante de l'action sociale proprement dite, resterait encore possible; et la solidarité remplacée simplement par la coïncidence des fins rationnelles cesserait de limiter la liberté et le caractère absolu des personnes morales.

Pour montrer qu'il y a là encore une erreur et que sur ce point comme sur tous les autres l'individualisme pur est une doctrine incomplète, il resterait à établir que, même du point de vue des fins, le social est indissolublement lié à l'individuel et ne s'y laisse pas réduire, c'est-à-dire qu'il existe un fondement social de la psychologie des tendances et de la morale.

Cette démonstration, sur un point, est déjà faite, si l'on entend seulement dire que toute tendance et toute fin doivent se rattacher à leur origine, et que le lien de l'être idéal et de la réalité ne se laisse jamais rompre entièrement. Mais, ainsi présentée, elle serait insuffisante, surtout au point de vue pratique : car une dépendance forcée et que l'on cherche à rompre, dût-on n'y pas tout à fait réussir, ne peut jouer dans nos sentiments et dans nos désirs un rôle fort important.

Ce qu'il s'agit de montrer c'est que dans ce qu'il y a en nous de plus intime, et dans notre idéal lui-même, il y a place pour le principe social; et cette thèse peut d'abord sembler quelque peu paradoxale, puisqu'on admet très souvent comme une sorte d'axiome que subjectivement l'individuel nous est seul donné.

Chaque espèce de tendance consciente pourrait nous donner occasion de critiquer ce prétendu axiome; nous nous bornerons ici, pour simplifier, à considérer ce qu'il y a de commun à toute tendance, la caractéristique la plus générale de la personnalité, c'est-à-dire l'action consciente, l'effort et la tension du vouloir agissant.

L'action volontaire, considérée dans son principe, est, semble-t-il, le fait subjectif par excellence, et l'affirmation la plus directe de notre individualité; or non seulement elle est liée toujours à des

conditions qui la socialisent, mais, à mesure qu'elle devient plus parfaite et plus efficace, elle pose aussi plus nettement avec la personne la solidarité des personnes entre elles, et leur dépendance réciproque.

En premier lieu, la conscience d'agir s'accompagne dans chaque cas particulier du sentiment de la limitation de notre action en tant qu'individuelle. Sous une forme indirecte et négative, c'est déjà la conscience de quelque chose qui est dans l'action en même temps que nous-mêmes, et qui nous interdit de donner à notre individualité valeur absolue. Nous n'avons pas besoin de sortir de nous et de nous adresser à l'observation du monde extérieur pour savoir que notre action est limitée; et sans doute l'idée d'un pouvoir effectif est, comme idée positive, exclusive de tout absolu.

Cette remarque est importante; elle ne suffit pas encore; car si nous voulons introduire l'élément social pour combler le vide laissé dans l'explication de notre action par la notion de notre pouvoir individuel, nous ne le pourrons encore que d'une façon toute hypothétique. Nous dirons, par exemple, avec quelques psychologues : « La conscience individuelle ne se suffit pas; elle doit donc impliquer un dedans ou inconscient social. » Nous n'aurons pas de peine à montrer d'ailleurs, que, objectivement, la dépendance où nous sommes vis-à-vis du milieu social autorise cette hypothèse. Mais, psychologiquement, ferons-nous alors autre chose qu'indiquer une préférence personnelle?

On peut préciser davantage, et il n'est pas nécessaire de descendre jusqu'à l'inconscient psychologique pour affirmer la réalité du social sous l'apparence de l'individuel; il suffit de regarder d'un peu près en nous-mêmes, quand nous agissons, pour nous apercevoir qu'il y a dans la position intérieure de notre individualité quelque chose d'incomplet et de factice. Lorsque se forme notre vie intérieure, nous avons le sentiment très vif que du monde de l'inconscience se détache graduellement la conscience distincte, comme un centre lumineux qui attire nos regards; facilement nous ne voyons plus qu'elle; nous nous y attachons de toutes nos énergies, et nous considérons comme notre fin véritable d'en accroître la puissance et l'éclat; il est naturel que nous soyons alors individualistes; et cet individualisme est une vérité qu'il faut définir, c'est un idéal qu'il faut conquérir sur la nature qui nous le dispute, et qui oppose à l'énergie de l'effort nécessaire à l'affirmation de notre personne la commode et débilitante attitude du laisser faire et du laisser aller.

De l'être intérieur, nous voyons donc d'abord l'effort de tension et de concentration qui se révèle dans notre conscience claire et

dans l'ensemble de nos idées nettes, dont la genèse est une libération, et dont la forme idéale est celle de la personnalité libre, agissant de soi, et digne par elle-même de respect.

Mais aussi plus nous entrons ainsi en possession de nous-mêmes, et plus, si nous persistons à pénétrer au dedans et si nous évitons de tomber de l'asservissement aux choses dans l'assujettissement aux formules, nous prendrons conscience de la relativité de ce point de vue, de ce qui manque à cette notion et de ce qu'il faut y ajouter pour en faire un équivalent à peu près exact de ce que nous sommes, ou de ce que nous pouvons être. Nous ne pouvons rien, et nous ne sommes rien sans cette concentration ; mais, dès que nous prétendons borner là notre effort et réduire notre pensée à l'ensemble d'idées claires et de principes rationnels que par là nous mettons en évidence, non seulement nous nous diminuons, mais encore, en poussant à l'extrême de ce côté, nous irions jusqu'à détruire ce moi qui était l'objet de tous nos désirs, en le réduisant à une abstraction tout à fait vide. Que sera en effet cette force intérieure de tension, repliée sur soi et comme réduite à son centre, mais séparée de son effort et de sa sphère d'expansion, sinon quelque chose comme la puissance nue que critiquait Leibniz, et qui risque fort de n'être plus qu'un mot? La conscience claire n'a de prix qu'autant qu'elle ne s'enferme pas en soi, et que, semblable à un foyer où se concentrent les ondes lumineuses et qui en même temps illumine de son éclat les ténèbres environnantes, elle s'emploie à nous révéler la sourde conscience dont elle concentre comme en un point les énergies disséminées; l'action n'est action qu'autant qu'elle est vraiment expansive. En d'autres termes, l'individualité idéale n'est pas une fin en soi; c'est la condition la plus apparente, et pour nous la plus précieuse de l'action; c'est le moyen que nous employons pour éclairer et vivifier cette solidarité de nature qui est notre point de départ et que la formation de la personnalité transforme et idéalise, mais ne doit pas annuler. Nous resterions au-dessous de notre tâche d'hommes assurément, si, pour étendre notre pensée nous abandonnions l'effort intensif qui constitue notre personne; mais ce serait s'arrêter à mi-chemin et rendre l'effort inutile que de ne pas tourner nos forces individuelles vers l'action sociale extensive; et c'est cette dernière démarche que l'individualisme ne réussit pas à justifier à moins de corriger ses principes.

Être individualiste, nous voulons dire faire de l'individualité idéale un absolu, c'est, qu'on s'en doute ou non, réduire la personne morale à la position de soi-même et croire que c'est de là que toute l'action, que toute la morale peut se déduire, c'est oublier

que la *position de soi*, qui est en effet une des fonctions, et la première apparente de l'être intérieur idéalisé, n'est jamais séparable d'une autre fonction aussi primitive, aussi irréductible que la première, qui n'en dérive pas comme une conséquence d'un principe et qu'on pourrait appeler le *don de soi*. La première, qui a pour fin idéale la dignité de la personne, est seule purement individuelle; la seconde ne l'est plus; et si nous cherchons par la pensée ce qu'elle peut être, et sous quelle forme elle sera le plus parfaite, nous verrons facilement que ce n'est pas sous la forme d'un don hautain de la personne imbue du sentiment de sa supériorité infinie sur les choses et les êtres qui l'entourent.

Mais elle ne s'accomplira pas davantage par l'humiliation de soi devant je ne sais quel absolu, par l'acte d'adoration qui ravale notre personne au niveau de ce qui lui est inférieur. Ni l'une ni l'autre de ces attitudes ne nous satisfait pleinement. Du don de soi la véritable perfection pratique est dans la substitution de l'action volontairement solidaire et réciproque des personnes à l'action unilatérale et séparée de chacune d'elles.

Nous sommes habitués à sentir la solidarité comme un fait et comme une loi de nature; et objectivement elle s'impose trop fortement à nous, pour que nous puissions songer à la nier; au dedans, au contraire, c'est notre individualité qui nous apparaît d'abord et qui s'impose et de ce double fait nous concluons que l'une représente la nature donnée, l'autre l'idéal. C'est là précisément que réside notre erreur; de même que en réalité du point de vue de la tradition, et de la nature, nous pouvons à la fois constater l'existence objective de l'individu et les liens de solidarité naturelle ou acquise qui, dans sa vie, dans ses besoins, dans ses habitudes, le rattachent à d'autres individus; de même au point de vue des fins, l'idéal individuel est inséparable d'un idéal social défini, tel que l'idéal patriotique; la dignité humaine ne s'isole pas de la justice; et dans les deux cas il est tout aussi impossible d'absorber l'un de ces principes dans l'autre, aussi faux de faire de l'un des termes de cette synthèse la seule réalité ou l'idée première, aussi vain par conséquent d'essayer une reconstruction de l'un des deux termes avec l'autre.

L'individu, une fois formé, peut bien se prendre comme fin dernière, et agir encore en vue du développement exclusif de sa personnalité. Mais cette attitude, qui est celle de l'égoïsme pratique, ou de cet égoïsme plus raffiné que renferme le dilettantisme, nous avons peine à la maintenir d'une façon constante; nous en sommes empêchés par l'influence qu'ont sur nous le passé, la tradition, la société objective et consolidée qui nous entoure. Mais y parviendrions-nous

que nous ferions obstacle à notre développement intérieur. Il ne suffit pas de dire avec Aristote que nous sommes des êtres sociaux par nature; il faut ajouter que nous ne vivons d'une vie intérieure féconde que dans la mesure où du dedans nous tendons à nous socialiser davantage. L'action qui est le fait le plus fondamental de notre conscience n'est pas seulement une synthèse continuelle du réel et de l'idéal; elle est aussi une synthèse du social et de l'individuel, le don de soi conditionnant la position de soi, et réciproquement.

3. De toutes ces remarques, on peut maintenant conclure que, si d'une part les deux concepts de l'individu et de la société sont très distincts pour l'analyse, et si dans la pratique ces concepts correspondent à des tendances très nettement opposées, cependant il est impossible de se passer de l'un ou de l'autre, quand on veut se rendre compte de la réalité psychologique ou sociale, ou concevoir les fins idéales qui répondent à ces deux objets.

Toute théorie fondée sur cette réduction de l'un des deux principes à l'autre, de la société à l'individu, ou de l'individu à la société, est unilatérale; et toute doctrine de ce genre est en un sens une véritable mythologie.

Si nous nous en tenions à cette conclusion négative, et que nous conservions intacte la conviction de l'analyste et du dogmatique, qui veulent que toute question soit en elle-même entièrement définissable et qui supposent qu'il doit y avoir en tout un absolu, alors même que cet absolu nous échappe, nous serions désormais rejetés, comme on l'est souvent, vers le scepticisme ou vers le mysticisme.

Le mysticisme maintient encore expressément la nécessité de l'unité doctrinale absolue, mais, constatant notre impuissance à la saisir humainement, il la détermine par un principe supérieur, et qui, philosophiquement, n'a plus qu'une valeur négative, parce qu'il répond à la limitation même de la pensée; à ce principe il donne, pour bien marquer avec sa réalité universelle ce qui le distingue de toute notion rationnelle, une expression sensible, une forme concrète, et en fait ainsi de propos délibéré un principe mythologique. Or la constatation d'une limite de la pensée sur un point ne suffit pas à faire attribuer valeur positive au terme que nous posons au-delà de cette limite; et cette constatation ne suffit pas à exclure de nouveaux essais et de nouvelles hypothèses; elle ne nous oblige même pas à sortir désormais des limites de la science et de la critique, mais seulement à essayer de les reculer, si nous le pouvons. Scientifiquement et philosophiquement, nous ne rencontrons donc jamais le mysticisme, à moins que nous n'ayons com-

mencé par le poser, c'est-à-dire par sortir de la philosophie et de la science.

Il en est de même pour le scepticisme, qui renonçant à résoudre le problème, n'en change pas la position, et qui disparaît dès qu'une impossibilité dans les solutions nous conduit à examiner si la question a été posée comme elle devait l'être.

Nous ne croyons pas qu'il y ait d'autre attitude légitime que celle-ci : lorsqu'une question, comme celle de la réalité sociale, a été posée par l'analyse en des termes qui ne laissent le choix qu'entre deux solutions : le social est irréductible à l'individuel; ou, le social se réduit à l'individuel ; et que ces deux solutions ont été par la réflexion annulées l'une et l'autre en tant qu'absolues, tout ce que nous pouvons faire c'est de nous reporter au problème lui-même et de rechercher s'il était exactement énoncé, et s'il ne pourrait pas l'être autrement, si nous n'avons pas, en le posant, imposé arbitrairement à la solution les exigences d'une pensée trop étroite, et ainsi faussé nous-mêmes les résultats.

C'est dans cet esprit que nous voudrions caractériser en terminant la position qui nous paraît devoir être prise, au sujet du rôle relatif du principe individuel et du principe social comme aussi de la valeur respective du réalisme et de l'idéalisme dans les théories sociologiques.

III

La double critique que nous avons faite des doctrines adverses considérées dans leurs principes nous a montré déjà leurs défauts et suffit à nous apprendre le principal de ce que nous avons à faire pour y échapper.

Nous commençons par mettre à part les deux aspects les plus opposés de la donnée, du fait social ; l'individuel d'un côté, le social de l'autre ; ici les termes principaux, et là le rapport avec sa forme caractéristique. De même, qu'il s'agisse de l'individu ou de la société, une analyse analogue nous conduit à distinguer ce qu'ils sont de ce qu'ils pourraient être, la tradition de l'idéal. Poussés par cette analyse, nous en réalisons à part les éléments distincts : et puis nous cherchons à découvrir une relation logique entre ces éléments, que nous avons définis de façon à chasser de l'un tout ce qui appartient à l'autre. Nous n'y réussissons pas ; mais le souci de l'unité, l'esprit de système et le goût de l'absolu ne nous laissent pas admettre cette conclusion négative, et nous essayons de nous passer de l'un des deux termes ; ou bien nous tissons de subtils réseaux de

pensées pour voiler les raccords qu'il nous faut faire, quand nous passons de l'un à l'autre.

Voilà en quelques mots l'histoire de nos doctrines; il y faut corriger surtout deux choses : d'abord, et avant tout, tout en usant de l'analyse, il ne faut pas croire à la réalité propre des distinctions commodes et claires qu'elle établit; si nous devons recourir à l'analyse pour préciser nos impressions et les données immédiates, c'est toujours à celles-ci qu'il nous faut revenir pour garantir la portée de nos analyses. L'observation directe nous montre que le fait social a sa qualité propre, son unité indissoluble, unité synthétique ou complexe dans laquelle notre analyse démêle deux éléments essentiels : une matière, qui est faite surtout d'actions individuelles; une forme, la dépendance mutuelle, et par suite la solidarité de ces actions, quelque chose qui est dans chacune sans la constituer, et qui fait l'irréductibilité de leur groupement à la somme des éléments qu'on y peut découvrir.

De la même façon, nous verrons aussi que de l'idéal au réel, et du droit à la tradition, il y a en même temps qu'une opposition absolue dans l'analyse une véritable union dans les faits; nulle forme de la société traditionnelle et naturelle qui ne soit déjà comme éclairée par une lueur d'idéal; nul cas de contrainte où n'apparaisse un germe de liberté; mais inversement, dans les formes sociales les plus parfaites que notre imagination puisse rêver, nous ne pouvons, s'il s'agit encore d'une société réalisable, dégager l'idéal de tous liens de nature, et exempter la liberté de toute contrainte.

L'individualité sensible avec ses besoins et ses habitudes est à la fois un produit et une composante de la société naturelle; la justice idéale exige la dignité de la personne humaine et, seule, elle rend possible la plus haute dignité de la personne; en même temps des besoins aux fins idéales de l'individu, de la société donnée à la cité future, que nous rêvons, il se fait une transition constante, et de l'une quelque chose est toujours en fait mêlé dans l'autre.

Ainsi c'est en remontant constamment de l'analyse au fait analysé que nous pouvons dans notre esprit corriger ce qu'il y a de factice dans les séparations produites par l'analyse et constater l'unité réelle et indissoluble des points de vue que nos formules paraissent rendre inconciliables.

Nous aurons déjà gagné quelque chose en procédant ainsi; mais ce n'est pas encore assez; et ce qui, dans la pratique, importe surtout, c'est de savoir mesurer la correction à faire; le point principal à obtenir ici, c'est l'élimination de l'absolu; et la méthode que nous proposons a le mérite de nous la rendre familière.

Qu'on ne croie pas, en effet, que nous prétendions, en reliant le fait à son expression analytique et la pensée naïve à la pensée réfléchie, construire à la place de systèmes trop étroits un système nouveau, plus compréhensif, mais encore absolu, qui nous permettrait de lever enfin toutes les oppositions sociales. La pensée, parce qu'elle est simpliste, revient toujours à pareille espérance, et, dans la ruine des doctrines rationnelles, ce penchant fait la force et explique la perpétuelle renaissance des solutions transcendantes et mystiques.

Mais nous ne croyons pas qu'il soit juste d'en venir là : en opposant la donnée de fait à l'analyse, nous n'avons prétendu soutenir ni que le fait pût nous suffire — il est beaucoup trop fuyant —; ni qu'il fallût renoncer à l'analyse, qui reste notre unique procédé de mesure, c'est-à-dire de pensée. Si nous demandons que l'on se reporte toujours par un double mouvement du fait à son expression analytique et de celle-ci au fait, ce n'est donc pas parce que nous espérons par là supprimer toute difficulté et résoudre toute opposition; c'est seulement parce que nous pouvons ainsi diminuer les difficultés et faire décroître les oppositions, en un mot ne plus les voir que comme relatives parce qu'elles ne se font plus entre des principes différents qui prétendent tous à une valeur absolue.

Du fait brut, nous ne pouvons rien tirer, et s'il nous parait un, on peut dire que c'est notre ignorance qui en est la cause et qui ne nous laisse pas encore apercevoir les oppositions qu'il renferme. Dès que nous pensons, nous distinguons et nous opposons.

Si, par exemple, nos préférences ou nos habitudes de pensée nous font regarder vers le passé, nous prendrons aisément le sentiment de notre dépendance et la subordination de notre individualité à la société naturelle et traditionnelle nous apparaîtra tout d'abord; ce sera seulement une réflexion plus fine et plus difficile qui nous fera sentir la justification idéale du caractère social de nos actes. Inversement, si notre pensée se tourne surtout vers le dedans, du côté de l'idéal, il y aura bien des chances pour qu'elle aperçoive surtout notre personalité, notre liberté, notre droit. Ainsi, selon notre condition, selon nos dispositions personnelles, notre expérience ou la force de nos aspirations, nous pencherons plutôt du côté du principe social ou du côté du principe individualiste, vers la tradition ou vers le droit. Il est difficile, presque toujours impossible que nous cherchions un juste équilibre; et si nous le cherchons, que nous le trouvions; si nous le trouvons enfin, que nous nous y tenions. Nous avons toujours une tendance à ne plus voir que ce que nous voyons le mieux; et par conséquent nous n'avons pas tous à la fois la même mesure de jugement.

Il y aura donc des oppositions de sentiments et d'idées, qui se traduiront pratiquement en luttes; et ce serait acheter trop cher la cessation de ces luttes que de renoncer à la pensée même qui en est la cause nécessaire.

Mais, tant que les oppositions se réclament de principes absolus, tant que la science repose sur une mythologie, ces oppositions s'universalisent et deviennent irrémédiables : au nom de la réalité et du droit supérieur de la société, on croit pouvoir justifier n'importe quelle violation du droit de l'individu; et on affaiblit ainsi en fin de compte la société elle-même qu'on se proposait de défendre. Au nom du droit sacré de l'individu, on se refuse à toute limitation de ses tendances propres; on crée des conflits sans issue; et en nuisant à l'action sociale on porte finalement atteinte au développement le plus complet de l'individu, qu'on avait cependant élevé au-dessus de tout.

Si nous nous pénétrons, au contraire, du sentiment de la relativité de ces oppositions, nous les limiterons toujours au point particulier où elles se manifestent; et ces oppositions limitées, qui sont un principe de discussions et non plus un prétexte de haines, deviennent fécondes, et sont les luttes de plus en plus pacifiques qui restent toujours indispensables à la vie des sociétés.

C'est ainsi qu'une philosophie ouverte et progressive peut être considérée comme la première condition nécessaire pour réduire au minimum les difficultés de l'action sociale. Il est relativement facile de définir cette philosophie; il est bien plus malaisé de la pratiquer et surtout d'en faire la philosophie diffuse qui inspire la conduite du plus grand nombre; car il est impossible que la séduction exercée par l'analyse sur les premiers penseurs ne s'exerce pas aussi sur tous les esprits à une époque où la réflexion et l'habitude de la pensée critique tendent à se généraliser; et d'autre part, le sens commun est souvent fort étroit, et très porté aux idées simplistes et aux affirmations absolues.

Toutefois, si la tâche est difficile et le but éloigné, c'est une raison de plus pour se mettre à l'œuvre; et, si des raisons générales comme celles-ci ne peuvent s'adresser qu'aux philosophes, on peut croire qu'en développant cet esprit chez quelques-uns, on pourra bientôt mettre sous les yeux de tous sur des questions spéciales les avantages pratiques des solutions qu'on obtient par là. Le sens commun, qu'il faut convaincre, n'est pas sensible seulement aux idées claires et simples et aux principes absolus; par position, il l'est aussi bien souvent aux solutions pratiques; et c'est là pour le succès à attendre une chance favorable.

Nous ne pourrons en tout cas que gagner à substituer l'attitude pratique qui répond à la philosophie dont nous parlions à celle qu'entretient la philosophie trop purement logique et systématique qui n'a pas encore cessé d'avoir cours parmi nos sociologues.

Celle-ci fait les conflits aigus; et quand une opposition sociale se dessine, au lieu de la limiter par une exacte détermination de ses causes et de ses éléments, elle l'amplifie, la généralise et ainsi non seulement met en cause l'existence du groupe, mais nuit à ce qu'elle défend parce qu'un mouvement social trop brusque, non préparé, mal légitimé, provoque, favorise un mouvement en retour également brusque et exagéré : les révolutions appellent les réactions.

L'autre attitude, qui s'appuie sur le sentiment de l'unité profonde de l'individuel et du social, et de la relativité des deux principes, n'exclut ni ne diminue le rôle de l'analyse. Elle admet les préférences, et, étant relative à l'action, elle demande que chacun ait ses convictions mûrement réfléchies, et s'y tienne avec fermeté après avoir fait effort pour les rendre aussi vraies, aussi justes, aussi pratiques que possible. Mais elle nous interdit de les présenter pour ainsi dire par les angles; elle nous conduit à dégager avant tout ce qui nous est commun, et ainsi à limiter ces oppositions. Dénonçant toutes les mythologies, et toujours occupée à ramener les métaphores à leur juste valeur, elle ouvre notre pensée à comprendre les convictions différentes de la nôtre, non par faiblesse, à la façon du dilettante et du sceptique, mais en vue de l'action et par suite dans les limites mêmes de l'action. Elle ne se refuse avec obstination qu'aux thèses tranchantes, à l'étroitesse de pensée du pur spéculatif, qui apporte dans la pratique des habitudes d'esprit déjà mal justifiées dans la science elle-même.

Marcel Bernès.

LA BASE PSYCHOLOGIQUE

DES JUGEMENTS LOGIQUES

(*Suite et fin* [1].)

V

LE SUJET ET LE PRÉDICAT.

21. D'après ce que nous venons de dire on ne pourra indiquer le moment précis où le jugement remplace l'intuition ou l'association. Il y a une abondance de nuances du degré d'attention qui se réveille devant le rapport des éléments d'une intuition ou d'une série d'associations. Les limites sont marquées d'un côté par la fusion chaotique des éléments, de l'autre côté par l'absorption hypnotique ou extatique vis-à-vis d'un élément singulier. Entre ces deux limites se trouve une série d'états, offrant des conditions plus ou moins favorables à la formation d'un jugement. L'important c'est que, malgré la direction de l'attention sur un élément singulier, le rapport à l'intuition entière ou à la série entière se maintient, de sorte que la relation de l'élément singulier avec la totalité peut se présenter avec clarté. Il faut que l'effort de l'attention ne rompe pas la continuité de la totalité. Les exposés anciens de la logique pourraient faire croire que les éléments singuliers se présentent d'abord à la pensée séparément, tandis que leurs rapports mutuels s'y présentent après, au moment où on les réunit en leur ensemble; mais ce n'est pas ainsi que se passent les choses. Il faut qu'une totalité existe déjà pour nous expliquer pourquoi la pensée se mettrait à réunir les éléments. Tout ce que peut faire la pensée c'est de nous mener à la conscience nette de la relation des parties de la totalité donnée pour changer peut-être l'ordonnance des parties.

On a souvent voulu voir dans le fait que le jugement s'exprime en paroles la marque distinctive entre le jugement et les procédés psychiques plus simples que nous appelons intuition et association.

1. Voir le numéro d'octobre 1901.

Mais par un examen approfondi nous trouvons que l'importance de la parole pour le raisonnement repose, nous l'avons dit plus haut (art. 15), sur le concours de la parole à la distinction entre le commun ou le typique et l'individuel ou le concret. Nos idées arrivent très bien à un certain degré de clarté sans le concours de la parole. L'emploi même d'un mot pour désigner ce qui est commun ou typique à plusieurs phénomènes suppose la comparaison de ceux-ci. De même souvent une analyse exacte peut seule autoriser le transfert d'un mot d'un phénomène à l'autre. Toute impression sensitive qui réveille l'intérêt sera peut-être accompagnée du dégagement d'un mouvement, entre autres d'un dégagement des muscles de la voix, d'une exclamation. Cela n'est pas encore une parole; cela le sera peut-être. Il faut que la réaction du son soit d'abord un moyen de communication avant de servir de moyen de penser.

Cependant comme exclamation, comme moyen de communication et comme moyen de penser, la parole est, en effet, si intimement liée à la pensée qu'il ne faut pas s'étonner qu'il soit difficile de ne pas confondre le côté grammatical et le côté logico-psychologique du jugement. La logique et la psychologie de la connaissance se sont développées sous l'influence continuelle de la grammaire. C'est surtout à l'égard du jugement qu'on a appliqué directement à la réflexion même les formes et les rapports de la proposition grammaticale, déterminée par les lois de la langue [1]. Ceci a surtout de l'influence sur la conception du rapport entre le sujet et le prédicat du jugement. Je vais maintenant essayer d'établir le rapport entre la conception grammaticale, la conception psychologique et la conception logique du jugement.

1. Höjsgaard distingue avec tant de clarté entre la manière de voir grammaticale et la manière de voir philosophique que plus d'un philosophe pourrait profiter de son enseignement. Il dit (*Essai méthodique d'une syntaxe danoise complète*, Copenhague, 1752. « Tableau et explications ») : « On considère un mot ou un discours grammaticalement, si l'on ne regarde pas tant les choses comprises par les mots que les mots eux-mêmes, leur ordonnance et leurs cas, ainsi que leurs relations ou indépendance mutuelles. Un philosophe, au contraire, ne considère que les choses rappelées par les mots.... La grammaire a sa métaphysique à laquelle il faut s'accorder en évitant la métaphysique purement philosophique dans le cas où c'est uniquement une langue et les constructions d'une langue qu'on doit examiner. » Il s'en ensuit, bien entendu, que, de son côté, le philosophe doit éviter de confondre les constructions de la langue avec les procédés psychologiques et les rapports logiques. Höjsgaard ne distingue pas, nous le verrons plus loin, entre la manière de voir de la psychologie de connaissance et la manière de voir logique. En effet, il est difficile de ne pas confondre ces deux points de vue, le premier se rapportant au procédé du jugement, à la production du jugement, le second, au jugement achevé. — C'est mon collègue M. Wilhelm Thomsen qui a attiré mon attention sur le livre de Höjsgaard.

22. Le jugement le plus simple est dû à la conscience de l'entrée d'un nouvel élément dans un ensemble donné. Le jugement rend conscient cet élément nouveau par le contraste qu'il présente à l'état antérieur ou à l'image déjà présente à la conscience. L'attention se concentre tellement sur l'élément nouveau que le fond qu'il suppose se retire sans disparaître tout à fait. Dans la langue cette espèce de jugement trouve son expression brève et vigoureuse dans l'*exclamation*. L'exclamation « Une étoile ! » se produit à la distinction d'un point lumineux dans le ciel de nuit. L'expression de la langue exprime ce qui a fait naître le jugement; mais l'état de conscience dans lequel le jugement se fait, contient plus que l'élément singulier, désigné par l'exclamation. De telles exclamations sont des *jugements prédicatifs*, l'élément y exprimé étant le prédicat logique[1]. On ne sent pas le besoin d'exprimer le sujet logique, l'attention étant attirée surtout par le prédicat et le sujet se comprenant de soi. Si celui qui parle n'avait pas de dénomination pour les points lumineux qui, la nuit, se font voir dans le ciel il aurait dû se contenter de pousser un cri inarticulé ou de montrer le ciel du doigt ou de dire qu'il voyait « quelque chose » (s'il avait connu cette expression abstraite). Le procédé de conscience qui correspond à une telle exclamation, se meut de l'état antérieur ou de l'image antérieure (le ciel obscur) au changement ou à l'augmentation (le point lumineux) de l'image. L'idée du sujet (le *terminus a quo* psychologique) est minime ou indécise, ou familière ou évidente, et la conscience se jette tout de suite sur l'idée du prédicat (le *terminus ad quem* psychologique). L'expression psychologique complète serait : « Je vois une étoile » ou « le ciel présente une étoile ». Mais on suppose comme donnés le moi qui voit ou le ciel, et on ne sent pas le besoin de les exprimer.

Dans *Vie de Bohémiens*, conte de Blicher, le jeune bohémien voyant le narrateur qui s'approche avec son chien, s'écrie : « Un chien! un chasseur! » Le chien et le chasseur sont les éléments nouveaux de l'image, ils paraissent où jusqu'alors il n'y avait eu que la bruyère brune.

Dans *Les trois sommations*, conte d'A. Daudet (*Contes du lundi*,

1. Miklosich (*Subjectlose Sätze*, 2 Aufl., Wien, 1883, p. 3) appelle les propositions « impersonnelles » ou sans sujet, propositions prédicatives. Cette terminologie peut s'étendre aussi aux exclamations. Miklosich établit sa terminologie sur le fait que la comparaison des propositions sans sujet et des propositions complètes montre que ce qui manque doit être le sujet. Ceci est un établissement pris à la grammaire. L'établissement psychologico-logique repose sur l'analyse de ce qui se passe dans la conscience à la formation de telles propositions.

1890, p. 231), Bélisaire dit : « Non, voyez-vous, jamais M. Bocage, jamais M. Mélingue ne m'ont donné un battement de cœur pareil à celui que j'avais en voyant là-bas, au bout de la rue, dans l'espace resté vide, le commissaire s'avancer avec son écharpe... Les autres criaient : « Le commissaire ! Le commissaire ! » Le commissaire est ce qui est du nouveau dans l'image, il paraît où il n'y avait que l'espace vide. Dans ces deux exemples le cri du bohémien et le cri du peuple constatent l'apparition dans l'horizon des éléments nouveaux. — En voici d'autres exemples : Un Marseillais se promenant un jour avec un Gascon à quelque distance d'Amiens, tout à coup un gros lièvre a déboulé presque dans les jambes du Marseillais. « Le gros lièvre ! » s'écrie celui-ci. — Le roi Henri recevant la nouvelle de la perte de ses possessions en France s'écrie : « Cold news » (Deuxième partie de *King Henry VI*, acte 3, sc. I). L'exclamation donne le prédicat de la nouvelle. Les appréciations les plus simples prennent la forme d'exclamations : « Magnifique ! Beau ! Bravo ! » On considère comme donnée et évidente la chose qui est magnifique, etc., et l'on n'a ni le temps ni le désir, ni la force de l'exprimer. Dans de tels jugements d'appréciation, l'arrière-plan ne se trouve pas seulement dans l'image précédente, mais encore dans le rapport entre l'image et l'état de conscience (plaisir ou déplaisir). C'est le changement de l'état de conscience entier causé par l'apparition de l'image qui est l'élément nouveau, le *terminus ad quem*. — Si dans la rue quelqu'un crie : « L'enfant ! » à un cocher qui est sur le point d'écraser un enfant, le cri est aussi un prédicat logique. Le cocher n'a pas vu l'enfant, et l'idée de celui-ci ne peut pas devenir pour lui l'idée d'où il part (*terminus a quo*). Mais le cri suppose que quelqu'un est sur le point d'être écrasé, et il dit qui c'est. Un tel cri dit donc deux choses ; la forme la plus nette en serait : « Holà ! L'enfant ! » Le second mot donnant la détermination plus exacte du premier. L'emploi de l'article défini dans l'exclamation est l'expression d'une sorte d'anticipation impatiente. *Kaindl* [1] explique cet exemple en disant que c'est le prédicat logique qu'on n'a pas exprimé. Il y supplée : « est en danger ! » Mais le cri même, adressé au cocher, exprime que quelqu'un est en danger ; ce qu'il faut apprendre c'est quelque chose sur celui qui est en danger. Il faut considérer les exclamations de cette espèce (avec l'article défini) par analogie avec le récit naïf représentant des personnes ou des choses comme connues, quoiqu'elles soient introduites pour la première fois. Hérodote se sert souvent de cette forme de récit (p. ex., I, 144 ; V, 35 ;

1. *Wesen und Bedeutung der Impersonalien* (Philos. Monatshefte, 1892), p. 285.

21). On mentionne comme chose connue ce qui pour l'auditeur lecteur est une nouvelle détermination de la situation, un nou- trait de l'image auquel le passage ne se fera qu'à l'instant e. — Une famille qui a en Amérique une fille mariée dont on d l'accouchement, reçoit une dépêche contenant le seul mot : rçon! » C'est un prédicat logique; le fait de l'accouchement est -entendu, et la dépêche dit seulement ce que l'enfant est par ort au sexe. — Les titres de traités, de chapitres, de morceaux usique, de livres et les légendes d'images sont des prédicats ues; ils énoncent ce que contiennent le texte, la musique, le ou les images.

. Nous avons une autre espèce de jugements prédicatifs dans ropositions impersonnelles ou plutôt les *propositions sans sujet* ffet, là aussi ce n'est que le prédicat qu'on exprime. Mais cela it ici au moyen d'un verbe, le sujet étant indiqué d'une façon cise par un pronom indéfini ou par des flexions verbales. La osition d'exclamation — a fait observer Kaindl — est une manière l'exprimer plus énergique que la proposition sans sujet : « Le de tonnerre! » est plus énergique que « Il tonne! »

1 point de vue que nous avons pris, nous pouvons diviser les ositions sans sujet en deux classes [1].

i première classe comprend les propositions sans sujet, desquelles ljet *a déjà été nommé ou se comprend avec plus ou moins de é par l'ensemble*, de sorte qu'on connait l'espèce du sujet. On ra alors construire le sujet sous une forme plus ou moins déter- ée. Dans l' « Histoire du Bonhomme Maugréant » le père Mau- nt a reçu un panier miraculeux qu'il veut essayer; il prononce paroles mystérieuses et « voilà que le panier commence à iller, à bouillonner, et puis à déborder de petits pains de toutes is et de toutes sortes de petits poissons : *c'était un torrent* ». ans la poésie de Schiller « Erwartung » l'amant attend sa maî- e; chaque bruit, chaque apparition peut annoncer son arrivée tire, à cause de cela, son attention, tandis que la grande question réalité c'est elle, ne reçoit pas de réponse : « Hör' ich nicht te erschallen? *Rauscht's* nicht den Laubgang daher?... Seh' ich ts Weisses dort schimmern? *Glänzt's* nicht wie seidnes Ge- 1? » Le phénomène même est exprimé ici, mais sans sujet,

[1] On trouve chez Höjsgaard, *La syntaxe danoise*, p. 256-266, une classification nent grammaticale; chez Miklosich, *Subjectlose Sätze*, p. 34-69, une classi- on grammaticale où des points de vue psychologico-logiques déterminent ibdivisions; chez Sigwart, *Die Impersonalien*, Freiburg, 1888, p. 73 s., une ification purement psychologico-logique.

parce que le sujet reste douteux. Il en est de même dans « La nuit d'octobre » de Musset : là aussi c'est l'amant qui attend la maitresse. On distingue les données d'avec leur explication :

> Tout à coup, au détour de l'étroite ruelle,
> J'entends sur le gravier *marcher à petit bruit*....

Pourtant il y a un point de départ psychologique (*terminus a quo*) duquel les prédicats reçoivent le grand intérêt qu'ils présentent. C'est le fond de l'attention qui fait valoir le bruissement du feuillage et la lueur blanche aussi bien que le petit bruit dans la ruelle chez Musset. « Der Taucher » de Schiller est — Miklosich l'a déjà fait observer — très riche en propositions sans sujet, et c'est à cette manière de s'exprimer qu'est dû en partie le pittoresque énergique du poème [1]. Même au moment où la princesse s'incline sur le bord du rocher pour suivre de l'œil le plongeur courageux, le poète décrit ce mouvement d'une façon impersonnelle : « *Da bückts' sich* herunter mit liebendem Blick ». Dans ces exemples, le sujet est donné par le contexte et se présente clairement à la conscience quoiqu'il ne soit pas exprimé en paroles. Dans d'autres exemples ce n'est que l'espèce du sujet qui est évidente. Ainsi dans « Ça va bien? » « Il parait! » A ces propositions tout impersonnelles correspondent celles qui ont pour sujet un pronom indéfini : « On chante. On frappe. On dit. »

La seconde classe de propositions sans sujet est purement descriptive. *On décrit un phénomène sans qu'il soit grammaticalement possible d'indiquer un sujet défini auquel pourrait se rapporter le phénomène.* Il faut se figurer comme *terminus a quo* l'état entier ou « les choses en général » ou une idée chaotique. Ce sont des propositions sans sujet au sens restreint. On les emploie surtout pour exprimer des phénomènes de la nature, des états sans sujet ou la marche du sort. — Exemples : « Il fait froid. » — « Il fait de la neige. » — « Ça sent le brûlé. » — « Il fait été [2]. » — « Ça fait mal. » — « Ça va de mal en pis. » — « Il y va de la vie! » — Le caractère chaotique et total de l'idée d'où on part se manifeste par le fait que souvent on pourrait remplacer « il » ou « ça » par « tout »; par exemple : « Tout va mal » au lieu de : « Ça va mal. » Dans la dernière

1. La richesse de propositions sans sujet de la langue allemande en comparaison du français est illustrée d'une façon intéressante par Miklosich (*Subjectlose Sätze*, p. 28) en examinant la traduction française du Taucher où il n'y a pas de propositions sans sujet du tout.

2. Miklosich fait preuve de l'erreur dans laquelle peut induire la forme de l'expression ; il considère la proposition : « Es ist ein Gott » analogue à « es ist Sommer », faisant de « Gott » le prédicat. La tournure française : « il est un Dieu », ne laisse pas de doute que « Dieu » ne soit le sujet logique.

proposition le mot « ça » ne peut être mieux expliqué que par « tout ». Pourtant, suivant les philologues, le mot « il » (ou « ça ») ne s'emploie dans des propositions impersonnelles que par analogie avec les propositions complètes, pour remplir un vide. Miklosich ne considère même pas comme sujet le « es » allemand des propositions impersonnelles. « Es ist unrichtig, wenn man das in mehreren Sprachen die sogenannten Impersonalia begleitende Pronomen « es » als ubject ansieht... In dem « es » ist kein Subject gelegen, nur der Schein oder das Bild davon [1]. »

24. Les jugements prédicatifs exprimés dans les exclamations et dans les propositions sans sujet indiquent une vérité essentielle de la psychologie du jugement, savoir que le prédicat logique est l'élément le plus important du jugement. Le prédicat logique est le *terminus ad quem* psychologique. Herbart [2] et Trendelenburg [3] l'ont déjà indiqué; ce dernier philosophe dit même : *Nous pensons en prédicats*. On pourrait peut-être risquer cette hypothèse : tous les mots sont d'abord prédicats et ce n'est que plus tard qu'ils se présentent comme sujets grammaticaux. Un examen approfondi, cependant, ne confirmera peut-être pas cette hypothèse [4] : on ne peut conclure de but en blanc que les propositions les plus simples aient été aussi les premières. D'après quelques linguistes les propositions impersonnelles sont d'une origine moins primitive. Quoi qu'il en soit, il est d'un grand intérêt psychologique aussi bien que logique qu'il y ait des propositions où le sujet logique n'est pas exprimé.

1. *Subjectlose Sätze*, p. 2-3.
2. *Einleitung in die Philosophie* (1813), art. 63.
3. *Logische Untersuchungen* (1840), chap. 14.
4. Après avoir fini l'exposé présent, mon collègue, M. Otto Jespersen, a attiré mon attention sur le travail de Ph. Wegener : *Untersuchungen über die Grundfragen des Sprachlebens* (Halle, 1885). Dans cet ouvrage intéressant j'ai trouvé non seulement une conception de la relation entre le sujet et le prédicat pareille à la mienne, mais encore l'hypothèse que je viens d'indiquer, menée à bout : « Tous les mots, dit l'anteur, qui peuvent être sujets logiques n'ont reçu cette faculté que par l'affaiblissement de leur usage prédicatif » (p. 54). Il explique d'une façon intéressante que pour l'amour de l'auditeur qui ne voit pas aussi clairement que celui qui parle le sujet logique (la situation), il fallait peu à peu former un sujet ou, comme dit Wegener, donner une exposition et placer le sujet à la tête de la proposition grammaticale (p. 91). Wegener commence par dire que le sujet grammatical ne présente aucun intérêt, tandis que le prédicat grammatical est l'élément intéressant et nouveau; cela m'étonne, puisque tout de suite après il est obligé de dire qu'il n'en est pas toujours ainsi (p. 20). La proposition citée ne regarde pas le sujet et le prédicat grammaticaux, mais le sujet et le prédicat logiques (*terminus a quo* et le *terminus ad quem* psychologiques). C'est l'accentuation qui cause des difficultés à Wegener, car il a vu clairement que l'accentuation montre où se trouve le prédicat logique. Mais l'accentuation n'est pour rien dans la différence entre le sujet et le prédicat grammaticaux.

Cela ne veut pas dire que ce sujet manque totalement à la conscience, seulement qu'on ne sent pas le besoin de l'exprimer; un tel besoin se manifeste surtout vis-à-vis de l'élément sur lequel l'intérêt se concentre pendant le raisonnement; de là la nouvelle détermination que reçoit le sujet déjà connu. Le sujet est le gond sur lequel tourne la porte, c'est la porte et son mouvement qui frappent les yeux, non pas le gond, quoique, caché lui-même, celui-ci porte tout et qu'on ne puisse pas fixer n'importe quelle porte sur tel gond déterminé.

Si la logique définit souvent un jugement la combinaison de conceptions, cette définition ne s'applique pas au jugement prédicatif, où l'idée ou l'élément du sujet reste au fond de la conscience sans se présenter clairement avec tout son contenu, comme nous le demandons à une conception. Ceci ne nécessite pas la suppression de cette définition. La logique peut soutenir qu'elle ne s'occupe que du jugement entièrement développé dans lequel le sujet et le prédicat sont tous les deux absolument précis et déterminés par rapport au contenu. Les jugements prédicatifs et d'autres jugements où il n'en est pas ainsi ne sont que des jugements approximatifs. Comme il y a des degrés sans nombre de la clarté et de la netteté avec lesquelles le contenu d'une idée peut être médité, il doit y avoir un nombre infini de tels jugements approximatifs. Ici comme souvent ailleurs, la définition est l'expression d'une idéalisation. Le jugement prédicatif est la forme du jugement qui se rapproche le plus de l'intuition et de l'association.

25. Les jugements prédicatifs exprimés (comp. art. 15 et art. 21) ne sont pas les jugements possibles les plus simples. L'application de la parole suppose un acte de reconnaissance, mais il est possible de remarquer une qualité et sa relation à un objet donné quand même c'est la première fois que cette qualité se présente à l'expérience. Dans de tels cas le jugement peut s'exprimer par un geste ou un cri d'étonnement. Aussi n'est-il pas juste d'appeler, avec Sigwart, les jugements prédicatifs, jugements dénominatifs. Sigwart, dont autrement l'examen des propositions sans sujet est excellent, dit de cette question : « Pour pouvoir désigner comme rouge une couleur aperçue, comme chute un mouvement aperçu, il faut avoir reconnu l'idée connue dans chaque observation. Dans chaque emploi d'une parole pour décrire ou pour narrer se trouve cette synthèse d'un élément singulier sensible et présent ou qu'on se rappelle et d'une idée déjà connue : *c'est le jugement le plus simple*; il exprime par la signification connue des mots ce que j'observe. La vie sensible de beaucoup de souvenirs et la vitesse avec laquelle les

ses présentes entrent dans notre connaissance, empêchent
vent la différence entre l'intuition présente et l'idée rappelée de
présenter à notre conscience. En rencontrant une connaissance
s la rue, je crois avoir une seule image devant moi; mais en réa-
la reconnaissance n'est possible que si l'image présente ren-
tre une image de mémoire et que je perçoive l'accord des deux
ges [1]. » Ce ne sont pas les cas de reconnaissance les plus simples
Sigwart décrit ici, car dans les plus simples on ne distingue pas
tout entre l'objet présent et l'image de mémoire correspondante,
is l'objet se présente à nous avec un caractère qui produit le
ement de l'avoir déjà vu ou de le reconnaître. Il n'est pas sûr
nous puissions donner un nom à ce que nous reconnaissons.
cte de conscience où quelque chose se présente comme nouveau
surprenant est encore plus simple : là ni la reconnaissance ni la
nomination ne sont possibles.

Plus le rapport entre le contenu du prédicat et celui du sujet est
ltiple, plus est important non seulement le rôle de l'attention et
la reconnaissance, mais aussi celui des associations et des com-
aisons ultérieures. La détermination de la relation entre le pré-
at et le sujet demande que la réflexion ne se borne pas à ce qui
donné directement dans la conscience, mais que ces données
ectes soient rapprochées et comparées à d'autres groupes d'expé-
nces et d'idées. Dans ma *Logique* j'ai donné le nom de *synthèse*
ndaire au procédé qui de cette façon supplée et appuie l'analyse
données directes. Dans cette synthèse les données présentes
t combinées avec d'autres représentations. Je l'appelle secon-
re pour la distinguer de la fonction synthétique supposée par
tuition et l'association.

6. Dans les jugements prédicatifs, le sujet s'efface totalement jus-
à ne pas même trouver d'expression. En passant à des jugements
l'on exprime et le sujet et le prédicat, nous trouvons *un nombre*
sidérable de degrés quant au relief du sujet, tandis que le pré-
at reste toujours l'élément le plus relevé. — Si ceci doit être
stré par des exemples, il faut se rappeler que la forme gramma-
ale d'une phrase ne laisse pas toujours voir ce qui est le sujet
ique et ce qui est le prédicat logique. Voilà pourquoi des exemples
achés ne peuvent servir de but en blanc. Ce n'est souvent qu'en
nsidérant l'ensemble dans lequel se trouve une proposition qu'on

1. *Die Impersonalien*, Freiburg, 1886, p. 14 (comp. aussi p. 29 et 63). Kaind
ssi, *Wesen und Bedeutung der Impersonalien*. *Philos. Monatshefte*, 1892, p. 293,
uve que la dénomination est la quintessence logique de la proposition pro-
ment impersonnelle.

peut découvrir l'idée d'où part la pensée et l'idée vers laquelle elle se meut : le *terminus a quo* psychologique, c'est-à-dire le sujet logique, et le *terminus ad quem* psychologique, c'est-à-dire le prédicat logique. La négligence de ce fait est un défaut qu'on trouve dans beaucoup d'exemples logiques. Les auteurs de l'*Art de penser* (la Logique de Port-Royal) l'ont déjà fait remarquer : « L'unique et véritable règle est de *regarder par le sens* ce dont on affirme, et ce qu'on affirme. Car le premier est toujours le sujet, et le dernier l'attribut, en quelque ordre qu'ils se trouvent » (II, 9).

a). *On place souvent à la tête de la proposition le prédicat* (le prédicat logique) *pour y appuyer*. Le sujet s'éclipse venant à la suite sans accent. « Déjà s'éteint ma lampe. » (V. Hugo.) — « Honni soit qui mal y pense. » — « Grande est la Diane des Ephésiens! » — « Heureux ceux qui procurent la paix. » — « Nach Korinthus von Athen gezogen kam ein Jüngling, dort noch unbekannt » (Gœthe). — « Turpe est obsequi libidini. » — « Felix qui potuit rerum cognoscere causas! »

b). *Le prédicat logique n'est pas toujours le prédicat grammatical.* — Pour relever le prédicat logique on en fait parfois le sujet grammatical, ou on l'exprime au moyen d'un adjectif ou d'un adverbe, de sorte que l'analyse de l'ensemble entier pourra seule constater où se trouve le point principal psychologique. — Les quatre exemples suivants sont pris à un livre de chimie. « Aucun élément ne forme un nombre aussi considérable de combinaisons avec l'hydrogène que le carbone. » D'après l'ensemble le carbone est ici le prédicat logique. C'est que le chapitre auquel nous avons emprunté la proposition, traite des combinaisons d'hydrogène : le raisonnement part de l'idée de l'élément qui a le plus de combinaisons avec l'hydrogène, et le carbone est le *terminus ad quem* de ce raisonnement. Il en est de même dans la proposition suivante : « Le fer est le plus utile de tous les métaux », le fer est selon l'ensemble le *terminus ad quem*. « Tous les métaux (à l'exception de l'or et du platine), et tous les minéraux nagent sur le mercure » : d'après l'ensemble où elle se trouve, cette proposition sert à la caractéristique du mercure, c'est donc une qualité de celui-ci qu'on énonce. « Chauffés très fort, tous les métaux (excepté l'or pur, l'argent et le platine) subissent un changement de surface frappant. » Le chapitre où nous avons pris cette proposition traitant de l'influence d'une température élevée sur les métaux, il faut que le *terminus ad quem* soit *tous* (il en est de même que lorsqu'un domestique annonce : « Tous les invités sont arrivés! ») — Dans la fin d'une de ses fables (« Le Torrent et la Rivière »), La Fontaine dit :

« Les gens sans bruit sont dangereux :
Il n'en est pas ainsi des autres. »

La fable entière montre que l'idée d'où part l'auteur c'est le danger. Les gens sans bruit voilà donc le prédicat logique de la première des phrases citées, ce qu'affirme encore la forme de la dernière. — « Das Schwierige bei der Natur ist, das Gesetz auch da zu sehen, wo es sich uns verbirgt. » Dans cette phrase de Gœthe on part de l'idée de ce qui « est difficile dans la nature » — on le voit par l'ensemble du dialogue où la phrase se trouve — et le raisonnement mène à déterminer la chose qui est difficile. On pourra comparer cette phrase à celle-ci : « Le beau est difficile » par laquelle finit le dialogue *Hippias Major*, après qu'on a fait de vains efforts pour définir le beau; ici la difficulté est en même temps le prédicat logique et le prédicat grammatical. Lorsque Mortimer mourant dit à Richard Plantagenet (Shakespeare, *Henri VI*, première partie, acte II, sc. 5) :

« Thou seest that I no issue have,
And that my fainting words do warrant death.
Thou art my heir! »

tu est le prédicat logique de la dernière phrase, car c'est l'idée « héritier » (l'héritier de Mortimer) qui doit être plus exactement déterminée; c'est de cette idée-là que part le raisonnement. Werther dit chez Gœthe : « Das bestärkte mich in meinem Vorsatze, mich künftig allein an die Natur zu halten. Sie allein ist unendlich reich. » On part de l'idée d'une richesse sans bornes, et la nature (« sie ») est le prédicat logique de la dernière phrase[1]. La proposition : « Dem Muthigen gehört die Welt » énonce quelque chose sur la qualité qu'il faut posséder pour devenir le maître du monde; le prédicat logique est « le courageux », et Benno Erdmann (*La Logique*, I, p. 236) a eu tort de voir « le courageux » comme le sujet logique *de cet exemple*. — « Les éléments sont des principes pour nous, parce que nous n'avons pas de moyens de les dissoudre. Les progrès de la science fourniront peut-être ces moyens à une génération

1. Sigwart fait la remarque suivante, *Die Impersonalien*, p. 19 : « Logik und Grammatik haben mit Recht ssich gewöhnt, überall das Ding als Subjekt zu betrachten, weil es objectiv aes Grund der Eigenschaft und Thätigkeit erscheint, obgleich die Frage nicht müssig ist, obnicht streng genommen das zuerst im Bewusstsein Iegenwärtige als Subject, das ergänzend Hinzutretende als Prädikat genommen werden müsste : leuchten >—< Feuer >=<das Leuchtende ist ein Fewer. » Cette question n'est nullement de trop. Il faut y répondre par un oui absolu, d'où s'ensuit que la logique et la grammaire ont tort de s'habituer à l'idée que les choses seules peuvent être sujets logiques. Nous aurons, plus tard, l'occasion de revenir sur ce point.

postérieure. » Ici les mots « les moyens » font partie du prédicat logique de la première proposition où nous les rencontrons, du sujet logique de la seconde, quoiqu'ils soient grammaticalement le complément direct des deux propositions.

c). Si, dégagée du contexte, une proposition est dite ou lue, l'accentuation seule peut déterminer quel est le prédicat logique. Et si la proposition se présente dans un ensemble plus vaste, l'accentuation dépend de celui-ci. L'accent se porte sur le prédicat logique qui est le nouveau, la détermination acquise ou — comme on l'a très heureusement nommé — « *le sommet de la pensée*[1] » .) — Dans la proposition : « Il *a* acheté le tableau » le prédicat logique est exprimé par le passé indéfini : L'achat du tableau *s'est fait*. On a su d'avance qu'il a voulu l'acheter. Si la phrase avait été : « Il a acheté *le tableau* » le sens en aurait été : Ce qu'il a acheté est un tableau (et non pas une statue, par exemple). — « Le roi ne viendra *pas*! » Le prédicat logique est ici exprimé par la négation, le rejet de l'idée de l'arrivée du roi. — « Thor buvait, comme boit le sable du désert brûlant » (Oehlenschäger). En forme logique cette proposition serait : La manière de boire de Thor était semblable à celle du sable. *Le sable* reçoit le plus d'accent, quoiqu'on en ait fait le sujet grammatical d'une proposition particulière. Dans la première proposition *buvait* a un accent un peu plus faible : c'est le prédicat logique de cette proposition, quoiqu'avec son sujet il forme une idée par rapport au prédicat logique, exprimé par la proposition relative. « Thor » n'a pas d'accent : il vient d'être nommé déjà et il est le point connu d'où part le raisonnement. — Dans les vers de Gœthe cités plus haut (v. *a*) : « Nach Korinthus von Athen gezogen kam ein Jüngling » on appuie légèrement sur « Jüngling », parce que le prédicat logique (« Nach Korinthus — gezogen ») est mis à la tête de façon à former comme une petite proposition particulière (comme une exclamation), de là se dégage un nouveau mouvement de pensée, dirigé vers la détermination plus exacte de celui qui allait d'Athènes à Corinthe.

d). Selon la conception de la nature de la question exposée plus haut (art. 18) *ce dont il est question* sera toujours un prédicat logique. Le *terminus a quo* est donné, et l'on cherche le *terminus ad quem*. — La question peut naître à l'incertitude de la possibilité du *maintien* d'un certain prédicat. « Un cœur égoïste peut-il être créateur? » (Sibbern : Lettres de Gabrielis.) « Les Arcadiens sont-ils

1. Peter Jerndorff : *Sur la diction*, Copenhague, 1897, p. 31 : « Plus les mots appartiennent au central de la pensée, au sommet de la pensée, plus ils reçoivent d'accent. »

au monde avant toi? » dit, dans un des dialogues de Léo- la terre à la lune. Dans ces exemples l'idée d'où on part (le est fixe, et l'idée de conclusion (le sommet) est incertaine. — l'autres exemples on *cherche* un prédicat logique :

> Quel serait son dessein? qu'a-t-elle fait pour lui?
> Qui de nous deux enfin le couronne aujourd'hui?
> (Racine, *Bajazet*, III, 8.)

ıelle est la nature de la matière? » (Hoffmann : Einleitung in ɔderne Chemie.) Cette dernière question se présente après que ır a fait la description des propriétés essentielles des procédés ques; c'est de l'idée de la matière qu'on part pour chercher éfinition dernière. Quand on désire motiver ou fonder une on on le fait souvent par l'analyse du sujet logique. Cette ana- oit frayer le chemin à la découverte du prédicat logique. On ouvent indiquer d'avance les questions auxquelles il sera pos- le répondre, c'est-à-dire le domaine où il faudra chercher les ats logiques. Nous trouvons dans un exposé de géologie ıple suivant : « Ces recherches nous apprendront quelles sont ıtières qui se trouvent dans les champs, la profondeur de l'en- ɔù elles se trouvent et leur étendue ». Sous des rapports essen- ı réponse est déterminée par la question une fois que le vrai *mentum quæstionis* a été posé clairement. C'est la tâche de la e de la connaissance de trouver les prédicats fondamentaux atégories) avec lesquels opère le raisonnement de l'homme . art. 14, fin), c'est-à-dire les questions principales que, s sa nature, posera le raisonnement. Kant a très exactement nos conceptions, surtout les catégories : « prédicats de juge- possibles[1] ».

e prédicat se présente avec le plus de clarté comme le point pal du jugement dans des raisonnements où *le même sujet est é successivement par une série de prédicats*. Le sujet est la base os, tandis que les prédicats se remplacent; le gond reste fixé, te tourne. — « Là-haut, sous les combles...... on retrouvait ntairement le souvenir de ces anciens « messieurs de Sor- » qui étaient (à ce que dit l'histoire) « toujours très pauvres ours très contents », qui « n'allaient point aux fêtes, faute d'ar- et qui, parfois, les dimanches d'été retroussaient leurs toges aire une partie de balle après dîner, en pleine rue Saint-Jac- » (Gaston Deschamps, *Le malaise de la Démocratie*.) —

itik der reinen Vernunft, 1. *Ausg.*, p. 69.

« Socrate, à l'origine, ne songeait nullement à introduire d'innovations à la philosophie. Il prétendait ne rien savoir et causer simplement avec les voisins des affaires d'autrui. Il préférait cette distraction à toute science. Il aimait à s'entretenir avec les personnes jeunes et belles pour obtenir l'estime de ceux dont il aurait voulu être aimé. Dans les livres de ses disciples il apparaît comme un de ces masques auxquels la comédie antique donnait un nom, un caractère, mais dont le rôle changeait à chaque pièce. » (Leopardi.) — « Le développement intellectuel était pour les Grecs les titres de noblesse de l'homme, pour le moyen âge le paganisme, pour l'époque des encyclopédistes le fondement d'une grande espérance, pour la Révolution l'aristocratie, pour la réaction un danger. » (Höffding, *Ethique*.) On peut caractériser le droit par rapport à la morale par la possibilité de l'emploi de la force, par la demande d'action extérieure, par l'exigence de la même chose à tous, par le fait qu'il contient des conditions élémentaires de la vie commune des hommes. (Ibid.)

f). Il y a encore des *propositions où presque chaque mot exprime un prédicat logique.*

Il y a trois espèces principales de ces propositions.

1° *Dans des situations agitées ou solennelles* on accentue involontairement chaque mot. Dans de tels moments on n'emploie pas beaucoup de mots, mais chaque mot a d'autant plus d'importance. Il y aura donc beaucoup de sommets de pensées, toute une chaîne d'Alpes, et la base du tout (le gond) est plutôt un sentiment, une émotion qu'une idée. On appuie sur l'issue de la base commune des éléments, non pas sur leurs rapports mutuels. Aussi le langage solennel devient-il naturellement sentencieux, aphoristique comme la langue d'un oracle. Dans le Sermon sur la Montagne et l'Évangile selon saint Jean on en trouve beaucoup d'exemples.

2° *Dans le récit et dans la description détaillée* on désire souvent relever chaque détail. Dans ce cas une certaine accentuation hésitante et égale est caractéristique — et logiquement nécessaire. C'est toute une série de prédicats que d'un seul coup on présente comme réels. Exemples : au commencement « le Corbeau et le Renard » de La Fontaine :

Maître corbeau, sur un arbre perché,
Tenait en son bec un fromage;
Maître renard, par l'odeur alléché,
Lui tint à peu près ce langage.

Il faut qu'on voie clairement le corbeau dans sa situation particulière et le renard dans la sienne. Dans chaque proposition le sujet grammatical est mis à la tête formant comme un jugement excla-

matif à cause de l'accentuation, le prédicat vient ensuite, formant un vers et portant le même accent que le sujet.

> Dans le jardin du monastère
> Rougit une petite fleur.
> (Prosper Blanchemain.)

« Der Himmel var ganz klar, ohne eine Wolke » (Gœthe, *Voyage en Suisse*). — « Un pauvre paysan entra chez son voisin pour le prier d'être parrain de son fils nouveau-né. » (Tolstoï, le commencement du conte : *Le Tilleul.*) » Dans *Amphitryon*, de Molière, Sosie fait la description de la bataille de Télèbe :

> La rivière est comme là.
> Ici nos gens se campèrent,
> Et l'espace que voilà,
> Nos ennemis l'occupèrent, etc.

3° *En résumant un raisonnement suivi* on appuie sur presque chaque mot, parce qu'ils indiquent des points principaux acquis plus haut. Il y a derrière presque chaque mot des actes de pensée achevés; chacune des idées exprimées a fonctionné comme *terminus ad quem*. Je prendrai comme exemple la fin suivante d'une recherche géologique faite sur les côtes de l'île — de Bornholm : « A une époque où la hauteur de l'eau de la Baltique avait environ 8 mètres de plus qu'à l'époque présente, il y avait le long des côtes de Bornholm une population qui se servait de silex taillé et poli, qui savait cuire des vaisseaux d'argile et qui, avec les chênes de l'intérieur de l'île, allumait des feux sur les côtes. » (*Recherches géologiques du Danemark*, 3e série, n° 1, p. 41.) Il faut surtout remarquer que dans de tels résumés, pour être plus concis, on place directement auprès des substantifs des adjectifs qui dans l'examen se présentaient comme des prédicats douteux, affirmés plus tard — pourvu que ces adjectifs ne concernent pas les points essentiels. Cela indique qu'un jugement actuel s'est changé en jugement potentiel. — Dans des propositions de ces trois espèces il peut y avoir presque autant de fautes qu'il y a de mots. C'est que presque chaque mot est le résultat d'un jugement.

27. Les matériaux employés plus haut *peuvent servir à élucider non seulement* la relation entre le jugement logique et son expression dans la langue, mais aussi *la relation entre le côté psychologique et le côté logique du jugement*. Höjsgaard distingue clairement — nous l'avons vu (art. 21) — entre le point de vue grammatical et le point de vue philosophique du jugement, mais il ne fait pas attention à la nécessité de distinguer encore au point de vue philo-

sophique entre le point de vue psychologique et le point de vue logique. Il n'a pas raison de dire (dans le supplément de sa Syntaxe) : « Un philosophe ne considère que les choses rappelées par les mots. Soit qu'on dise : Saint Paul a écrit cette épître, ou : Cette épître est écrite par saint Paul, ou : Celle-ci est l'épître de saint Paul, aucune de ces trois propositions ne dira plus ou moins que les autres, et dans toutes les trois le philosophe peut considérer Paul comme la cause formelle et l'épître comme le complément direct ou le *terminus* de Paul et de son action d'écrire. » Cette remarque peut être juste, si l'on considère le jugement du côté purement logique en supposant aussi — ce qui est dangereux, nous le verrons plus tard — la nécessité de voir dans le sujet logique un être *agissant*, et si l'on fait abstraction de l'accentuation différente avec laquelle chacune des trois propositions peut se présenter. La différence entre la manière de voir logique et la manière de voir psychologique du jugement, c'est que, logiquement vu, c'est *la relation entre les éléments* (ici : Paul et son épître) qui est la chose principale, et que, psychologiquement vu, ce qui importe c'est *le procédé par lequel la conscience arrive à méditer cette relation d'une façon tout à fait claire*. Logiquement l'élément duquel nous partons est indifférent pourvu que la relation des éléments soit clairement pensée. Mais psychologiquement nous partons dans chaque cas particulier d'une idée donnée (le *terminus a quo*) pour arriver à une idée de conclusion (le *terminus ad quem*); celle-là devient le sujet du jugement logique, celle-ci son prédicat, et l'accent se porte — nous l'avons vu — sur le prédicat logique qui présente le plus d'intérêt. Psychologiquement vu, les trois propositions, citées par Höjsgaard, ne peuvent être identiques que si, dans toutes les trois, c'est le même mot qui porte l'accent (p. ex. dans toutes les trois « Paul » ou « épître », etc.). Si Paul est l'idée d'où part le raisonnement, ce sera naturel d'employer la première forme; si, au contraire, l'épître a été traitée d'avance, l'une des deux autres formes sera la plus naturelle.

Le sujet logique correspond donc à l'idée d'où on part; il est donné d'avance, préalablement connu. Une idée ne sera naturellement pas le *terminus a quo* si elle ne présente aucun intérêt. Des idées sans intérêt (s'il y en a au sens strict du mot) passent par la conscience presque isolées et sans produire aucun effet. Il en est de même des sensations et des observations qui ne réveillent aucun intérêt particulier. Mais l'intérêt qui s'attache à l'idée d'où on part ne fait que la base ou l'introduction de l'intérêt soutenu menant à l'établissement du prédicat. Par le prédicat l'idée d'où on part est

s exactement déterminée. Si elle n'avait pas besoin d'une telle ermination, le jugement serait superflu. C'est que le contenu de ée d'où on part est *connu*, mais non pas *reconnu*. Par le jugement fait le pas de la connaissance à la reconnaissance. Le contenu de ée d'où on part est accompli et rendu clair par le procédé du ement[1]. Avant le jugement nous avions le contenu A, après le ement nous avions le contenu AB : nous avons ajouté une déter-nation et par là rendu plus riche le sujet logique correspondant idée d'où on part. — Ceci se manifeste d'une façon particulière-nt intéressante dans les jugements appréciatifs, par exemple les ements éthiques. Dans leur forme la plus simple, la plus spon-ée ceux-ci sont des jugements exclamatifs — nous l'avons déjà (art. 22). Lors d'un développement plus avancé il faudra établir is exactement le rapport entre le sujet et le prédicat. Les efforts ur fonder cet établissement ramèneront en dernier lieu à un but incipal dont la valeur directe pour l'individu qui juge détermine nt le reste des valeurs. (Comp. mon *Éthique*, chap. 3.) Ce qui rait être une partie de ce but ou un moyen nécessaire pour l'at-ndre sera d'une grande valeur. Telles sont surtout les qualités de ractère qui produisent une action tendant à la réalisation du but. r cette voie les idéals éthiques qui forment la base des jugements rmatifs se forment. C'est que tout jugement dictant une action se me par l'analyse de l'idée d'un individu idéal, c'est-à-dire un ividu censé doué de toutes les qualités de caractère nécessaires ur la réalisation du but suprême dont la valeur immédiate déter-nera tout le reste des valeurs. Ce qui est énoncé comme prédicat l'individu idéal est en même temps énoncé comme une exigence individu empirique. Ou, comme a dit Benno Erdmann : « Das len ist idealisirtes Sein, das Sein des idealisirten Subjects »[2].

Le cardinal Newman s'exprime avec trop de force en disant (*A Grammar Assent*, chap. II) : « I apprehend a proposition, when I apprehend its predi-. The subject itself needs not be apprehended per se in order to a genuine nt : for it is the very thing which the predicate has to elucidate, and therefore ts formal place in the proposition, *so far as it is the subject, it is something nown*, something which the predicate makes known. » Le contenu du sujet peut pas être complètement inconnu; on dirait plutôt qu'il peut être assez nu préalablement pour ne pas avoir besoin de se présenter directement à conscience; sous ce rapport il y a, nous l'avons déjà indiqué, un grand nbre de degrés depuis les jugements prédicatifs jusqu'aux résumés.

La logique, I, p. 220, 282. Cependant Erdmann établit une relation entre les ements appréciatifs et les jugements normatifs contraire à la relation que soutenue plus haut. Il ne donne le nom de jugements appréciatifs qu'aux ements dans lesquels on compare des actions à la norme (*ibid.*, p. 385). Mais ablissement de la norme même suppose une évaluation, c'est-à-dire des gements appréciatifs. Il faut bien considérer aussi la valeur attribuée à la

Dans les jugements normatifs la base d'intuition est plus claire et plus déterminée que dans les jugements appréciatifs menant à l'établissement ou à la reconnaissance de la norme même; c'est dans la première naissance de ces jugements appréciatifs que repose l'aiguillon véritable des problèmes éthiques et religieux.

Dans le jugement logique achevé le sujet et le prédicat se présentent étroitement et nettement liés. Mais pendant le procédé psychologique qui mène à ce résultat, le sujet et le prédicat ne sont pas non plus entièrement séparés. S'ils l'étaient on ne comprendrait pas qu'ils puissent être réunis dans le jugement. Tandis que le jugement se développe successivement de l'intuition ou de l'association, la totalité dans laquelle on trouve les éléments du jugement est toujours présente à la conscience. Dans cette totalité le passage de l'attention se fait de l'idée d'où on part qui devient le sujet du jugement à l'idée de conclusion qui en devient le prédicat. Ce mouvement se répétera plusieurs fois dans les deux sens. Il y a deux courants dans deux sens opposés. Ce qui était d'abord l'idée de départ devient par le mouvement en arrière l'idée de conclusion. Cela seul explique que dans le jugement le prédicat est déterminé par le sujet et le sujet par le prédicat. Dans les théories logiques on a dirigé l'attention tantôt sur l'un de ces rapports de détermination, tantôt sur l'autre. La théorie de subsomption appuyait uniquement sur la détermination du sujet par le prédicat en concevant ce dernier comme comprenant le sujet à cause de son étendue plus grande : le prédicat était *continens*, le sujet était *contentum*. Le prédicat restait indéterminé. Contrairement à ceci, Benno Erdmann a soutenu que c'est le sujet qui détermine le prédicat, le contenu du prédicat s'ordonnant dans le contenu du sujet [1]. Ces manières de voir apparemment contraires s'unissent facilement en observant le mouvement double de l'attention pendant la formation du jugement. A la formation de ce jugement de Galilée : « Osciller c'est tomber » l'attention a dû se mouvoir en avant et en arrière entre les deux idées; elle a rangé l'oscillation sous la chute, et en même temps elle a trouvé une chute dans le contenu de l'oscillation. L'idée même d'où on partait — la vue des corps oscillants — devient plus claire et plus riche par l'idée de conclusion — l'idée de la chute — à laquelle elle a mené : la rétrogression du *terminus ad quem* au *terminus a*

norme, et cette valeur mènera en dernier lieu à l'idée d'un but principal dont la valeur directe détermine pour nous toutes les autres valeurs.

1. *La logique*, I, p. 251, 261 s.

original est nécessaire pour que le jugement s'achève en clarté [1].
ı logique formelle s'est souvent créé des difficultés en définis- le jugement une combinaison de conceptions de manière à faire ›oser que ces conceptions n'ont eu auparavant aucun rapport out entre elles. Si l'on conçoit le raisonnement logique comme ıcte par lequel ce qui était donné comme contenu de l'intuition le l'association devient l'objet de la conscience formelle, il est r que tout ce qu'on fait par le jugement c'est de combiner d'une ›n fixe et déterminée ce qui réellement avait déjà été uni. Le grès fait par le jugement c'est que celui-ci nous rend conscients *'espèce et du degré de la combinaison.* Il est évident que la com- aison des conceptions ne peut être exactement déterminée, sans les conceptions mêmes ne le soient aussi; il y a une action proque continuelle entre la formation de jugements et la forma- de conceptions. Quant aux conceptions singulières et à leur port mutuel, le mouvement de la pensée se fait de ce qui est otique à ce qui est articulé, de l'obscurité à la clarté. Aussi ne t-on pas séparer complètement la formation de jugements et la nation de conceptions. Cependant dans un exposé systématique la logique on sera en droit de commencer par la théorie de la ception pour passer ensuite à la théorie du jugement et de la clusion. Dans un exposé systématique on ne suppose pas que objets naissent dans l'ordre où on les examine. Aussi a-t-on le it de dire que le jugement logique ne sera achevé qu'après la nation en conception nette de chacun des éléments qu'il com- e.

ogiquement le temps que demande la détermination de la rela- entre le sujet et le prédicat n'est d'aucune importance; aussi phases par lesquelles le procédé du jugement est obligé de ser, sont-elles d'intérêt *psychologique* plutôt que d'intérêt logi- . La découverte et ses voies souvent sinueuses intéressent vive- ıt la psychologie; mais l'intérêt de la logique se porte sur la ıière de fonder et de prouver ce qui a été découvert. En dernier la logique ne se soucie pas de savoir quelle était l'idée de départ s le procédé du jugement et quelle était l'idée de conclusion. que le jugement est formulé d'une façon assez déterminée, la

Plusieurs logiciens modernes, entre autres Bosanquet (*Logic*, I, p. 80 s.) et ıo Erdmann (*Logik*, I, p. 202), appuient sur la continuité des éléments du ment (ce qui met Erdmann en contradiction avec sa propre critique de la rie de la subsomption). Comme ses précurseurs, Erdmann indique Hobbes loucquet. Mais comme antérieur à ces deux il faut nommer Gassendi (comp. haut art. 6 et art. 9), chez qui on trouve presque mot pour mot les remar- s de Hobbes et celles de Ploucquet citées par Erdmann.

différence entre le sujet et le prédicat ne présente plus d'intérêt. Voilà ce qui justifie les essais qu'on a faits de formuler tous les jugements comme des rapports d'identité, c'est-à-dire comme des équations logiques, soit que dans ces essais on parte de la complexion de la conception (comme chez William Hamilton, Morgan, Boole), soit qu'on parte du contenu de la conception (avec Leibniz et Jevons).

Si par l'analyse on trouve que la conception A contient la conception B, on peut (avec Jevons [1]) l'exprimer : $A = AB$. On pourra partout remplacer A par AB, B étant donné toutes les fois qu'A est donné. Pendant la formation du jugement B est le *terminus ad quem*; dans le jugement achevé il est le prédicat. Mais l'équation logique une fois formée il n'y a aucune raison pour distinguer ultérieurement entre le sujet et le prédicat, cette distinction n'étant réellement que le souvenir du procédé antérieur — en tant qu'elle n'est pas due à l'influence qu'exerce la grammaire sur la logique [2]. Cette formulation-là rappelle encore d'une façon frappante le fait que, en passant au prédicat, nous ne lâchons pas le sujet; A se trouve des deux côtés du signe d'égalité. Cependant toute formulation montrera avec plus ou moins de clarté la détermination réciproque du sujet et du prédicat. Même d'après la théorie de subsomption selon laquelle tout jugement a la forme : $A < B$, B est déterminé par A comme A par B : en apprenant que l'amphioxus appartient aux vertébrés, j'apprends non seulement quelque chose sur l'amphioxus, mais encore quelque chose sur les vertébrés (p. ex., qu'ils n'ont pas besoin d'avoir un cerveau distinct). Les langues dans lesquelles le mot qui désigne le prédicat s'accorde avec le sujet en genre, en nombre et en cas, expriment clairement la dépendance du prédicat vis-à-vis du sujet. — Dans une équation logique la relation entre les éléments du jugement se présente d'emblée devant nous d'une façon toute claire et précise. De la façon la plus complète on est alors arrivé là où l'intuition était arrivée à un degré antérieur du développement. Mais on peut avoir besoin d'un très grand nombre de ces jugements schématiques pour exprimer de cette manière toute la richesse du contenu d'une intuition abondante.

28. Ce que je viens d'exposer servira à rendre claire la relation entre le *prédicat* et l'*attribut*. L'attribut est un prédicat attaché, une

1. Leibniz se sert d'une désignation pareille : Si B est in A, erit $A + B = A$ (*Specimen demonstrandi*. Opera philos., ed. Erdmann, p. 96).

2. Dans sa critique de la logique de Jevons (*Mind*, 1877, p. 215), *Croom Robertson* attribue à la différence entre le sujet et le prédicat une importance, pour le jugement, aussi essentielle qu'il refuse à Jevons le droit de parler de jugements, lorsque cette différence est écartée !

fois pour toutes, au sujet. Le jugement A=AB étant formé je pourrai désormais opérer avec la conception AB. Je trouverai peut-être utile de former une nouvelle conception : P = AB, de sorte que P devienne A déterminé par B. Si je sais que l'homme est bon, je pourrai dorénavant opérer avec la conception « cet homme bon ». Dans des propositions solennelles, narratives ou résumantes, tous les attributs peuvent être formés de cette manière (comp. art. 26 f.). On peut appeler jugements secondaires les jugements où un tel attribut joue un rôle principal. Maimon et Herbart ont déjà indiqué ceci, et Sigwart a appuyé de nouveau là-dessus dans son exposition excellente des jugements secondaires (dans sa *Logique*, art. 38). M. Benno Erdmann, au contraire, s'est dernièrement prononcé contre cette théorie. D'après lui [1] l'attribut quantitatif attaché au sujet d'un jugement quantitatif n'est pas le prédicat; autrement on pourrait tout aussi bien considérer tous les attributs comme des prédicats. Cette manière de voir nécessiterait d'ailleurs, selon lui, une interprétation forcée de l'expression de la langue. Il ajoute : Auch wer von dem logischen Character der Sprache so wenig überzeugt ist, wie es die hier verretene Auffassung des Urtheils [c.-à-d. celle de Erdmann même] ergibt, wird von vornherein ungeneigt sein, ihr diese Verkherung des logischen sefüges zuzutrauen. »

A la dernière remarque il faut répondre que « l'interprétation » nécessaire pour trouver le prédicat dans un attribut n'est pas plus compliquée que celle reconnue nécessaire par M. Benno Erdmann lui-même dans les propositions où le prédicat logique n'est pas prédicat grammatical. Voici un de ses propres exemples : « Il naquit dix-sept garçons contre seize filles. Dans cette proposition le prédicat logique est la proportion des garçons aux filles, et le prédicat logique est 17/16. Cette interprétation (si c'en est une) n'est guère moins compliquée que celle au moyen de laquelle nous déclarons que « tous » est le prédicat logique dans la proposition : « *tous* les invités sont arrivés ». Ce n'est que là, bien entendu, où le contexte et l'accentuation nous y autorisent que de but en blanc l'attribut quantitatif peut être déclaré prédicat. Si la proposition était accentuée de la manière suivante : « Tous les invités sont *arrivés* », l'interprétation logique n'ébranlerait pas la position attributive de la détermination quantitative. Dans ce cas il aura, par exemple, été incertain si les invités étaient arrivés ou partis, et la première possibilité est constatée. Mais là même où la détermination quantitative est accentuée M. Erdmann nie qu'elle soit prédicative. Il explique la

1. *Logik*, I, p. 325-329.

proposition « Ces caisses contiennent *tous* mes livres » (avec l'accent sur « tous ») de la manière suivante : « Tous mes livres se trouvent dans les caisses. » Cependant l'élément nouveau, introduit par le jugement, est ici sans doute la quantité. Même si l'accent n'était pas sur « tous », une proposition comme celle-là suppose toujours un ou plusieurs jugements antérieurs par lesquels on a acquis l'attribut quantitatif. En remontant à la formation du jugement par l'intuition ou par l'association, nous trouvons que la détermination quantitative s'est acquise par l'observation et l'analyse particulières. Je ne peux savoir que tous mes livres se trouvent dans les caisses qu'après les avoir comptés ou après m'être assuré qu'il n'en reste pas sur les rayons.

Sans s'en rendre compte M. Erdmann reconnaît, lui-même, la justesse de la théorie qu'il combat. « Wir vollziehen, dit-il (p. 329), die logische Immanenz (c'est-à-dire l'existence du prédicat dans le sujet) zwar wie es der Gattungscharacter des Subjects (d'un jugement universel). Fordert, an den einzelnen Arten oder Exemplaren, die sich in ihm verbinden. Und sie ist insofern eine vielfache. Aber nicht diese numerische Vielheit wird ausgesagt, sondern *die Gleichmässigkeit der Immanenz in jedem diser Glieder* welche der Gattung scharacter gewahrleistet. » Or ce n'est que par une série de jugements qu'on peut prouver que le prédicat se trouve dans chaque cas du sujet. Aussi est-ce résumer ces jugements antérieurs que d'énoncer l'existence du prédicat dans chaque partie de la complexion du sujet. Le jugement quantitatif est donc un jugement résumant (comp. art. 26) et l'attribut quantitatif est ou a été prédicat. — Il y a lieu de croire — nous l'avons vu plus haut (art. 24), que *tous* les attributs, peut-être tous les mots même, commencent par être prédicats[1].

29. La langue a sa propre métaphysique, a dit Höjsgaard. La métaphysique de la langue porte l'empreinte de l'hypostase et de la personnification dont nous nous servons involontairement vis-à-vis des choses. Nous leur attribuons des facultés, et leur faisons produire des actions. Nous distinguons entre leur manière d'être et leurs

1. Ne pouvant, ici, m'occuper d'autres espèces de jugements secondaires que des jugements quantitatifs, je renvoie à la *Logique* de Sigwart, art. 38. J'ai déjà parlé plus haut (art. 19) des jugements négatifs. Quant aux jugements hypothétiques, je ferai seulement observer que la relation entre le sujet et le prédicat d'un jugement « catégorique » étant aussi intime que nous l'avons vu plus haut, la validité du prédicat dépend de celle du sujet, et ce ne sera essentiellement qu'une différence grammaticale, si l'on exprime ce rapport de dépendance par une seule proposition (catégoriquement) ou par la combinaison de deux propositions (hypothétiquement).

manifestations spéciales. En formant des mots différents pour les choses et pour leurs qualités la langue favorise cette tendance, dont elle subit l'influence elle-même. On forme la proposition d'après un formulaire emprunté à un être qui agit ou qui sent : le sujet correspond à celui qui agit ou qui sent, le prédicat à ses actions spéciales ou à ses états spéciaux. L'être fondamental l'emportant sur ses actions et ses états spéciaux ou étant plus étendu que ceux-ci, le sujet du jugement l'emportera facilement sur le prédicat. On trouve cette influence de la langue et de la métaphysique de la vie ordinaire dans la *théorie aristotélique des catégories*, qui a eu tant d'influence et qui était un chef-d'œuvre pour son époque. D'après Aristote, il y a des conceptions qui peuvent seulement servir de sujets, jamais de prédicats : ce sont les conceptions d'êtres individuels, de substances *proprement dites*. Aussi Aristote désigne-t-il le sujet et la substance par le même mot (ὑποκείμενον). Dans le jugement le prédicat est attaché au sujet, comme en réalité les actions et les états n'existent que dans l'être qui fait l'action ou qui est dans l'état. Mais la conception d'un tel être ne peut pas servir de prédicat à son tour[1]. Il est tout naturel qu'on attribue plus de dignité au sujet du jugement qu'au prédicat : le sujet correspond à celui qui possède les qualités, à « ce qui en fait la base ». Cette tendance s'est maintenue sous différentes formes jusqu'à nos jours. On négligeait l'enseignement que nous offrait la langue même par la différence d'accentuation, et l'on établissait grammaticalement et philosophiquement, d'une façon purement dogmatique, la différence entre le sujet et le prédicat.

La tendance de faire valoir surtout le sujet du jugement comme correspondant à la chose fondamentale dans la réalité s'est manifestée, d'une façon caractéristique, dans les essais de former une terminologie danoise. *Eilschow* traduisit « sujet » par Hoved-Sag (objet principal) », prédicat par Bi-Sag (objet secondaire) et Jens Kraft se servit, dans sa Logique, des termes Sagen (l'objet) et Tillaeget (le supplément). *Höjsgaard* lui-même qui fait une distinction si nette entre la conception grammaticale et la conception philosophique de la proposition, ne laisse pas à son entendement linguistique si délicat assez d'influence sur la conception philoso-

1. Aristote, *Analyt. post.*, I, cap. 22. *Categ.*, cap. 5. Comp. Trendelenburg. *Geschichte der Kategorienlehre*, Berlin, 1846, p. 15 s., 21, et surtout George Grote, *Aristotle*, London, 1872, I, p. 110-140, où, dans une caractéristique et une critique excellentes de la théorie des catégories d'Aristote, l'auteur indique les germes d'une conception plus accomplie trouvés en abondance chez ce grand logicien.

phique. En traduisant « verbum » par Hoved-Ord (mot principal), il relève d'une manière frappante la prédominance du prédicat, et il fait la remarque suivante (dans l'Explication des termes grammaticaux, supplément de sa « Syntaxe danoise ») : « Il n'y a aucune espèce de mot qui tienne un poste aussi important dans aucun parler que le *verbum*. Tout *verbum* est à sa proposition ce que le capitaine est à sa compagnie, et il ne manque pas de ressemblance avec la tête qui anime tous les membres et aux signes de laquelle ils doivent tous obéir. » L'exposition excellente de Höysgaard sur les propositions « impersonnelles » est en accord avec cette manière de voir. « On se sert de telles propositions, dit-il, s'il n'y a pas de sujet nommé ou sous-entendu, ou si l'on n'attache aucune importance au sujet, le poste du mot capital étant la seule chose qu'on estime et qu'on ait besoin de se figurer[1] ». Mais, nous l'avons vu plus haut (art. 27), Höjsgaard suppose pourtant qu'au point de vue philosophique le sujet du jugemeut exprime la cause formelle. Il est pris dans ce qu'il appelle lui-même « la métaphysique de la langue ».

Des philosophes modernes aussi n'ont pu s'habituer à l'idée que ce ne soit pas le sujet mais le prédicat qui est l'essentiel du jugement. La métaphysique de la langue et la tradition aristotélique excercent encore leur influence dans la logique, comme dans la psychologie[2], la même influence se manifeste par l'idée d'être obligé de distinguer entre la vie consciente et le « porteur » de cette vie[3].

Sous des formes différentes on trouve encore chez des logiciens modernes l'idée que la relation entre le sujet et le prédicat d'un jugement représente ou reflète la relation entre l'être agissant et ses actions. Cette supposition est contraire — j'ai tâché de le montrer — non seulement à la psychologie du procédé du jugement qui fait incontestablement du prédicat la chose principale, mais aussi au caractère logique du jugement achevé. Comme plus haut j'ai essayé de préciser la relation de la logique à la grammaire et à la psychologie, il s'agit maintenant de préciser sa relation à la métaphysique.

30. Le jugement logique est une combinaison de pensées; il acquiert sa forme la plus parfaite quand la combinaison se présente sous la forme la plus claire et la plus simple possible. Il n'im-

1. F. C. Eilschow, *Cogitationes de scientiis vernacula lingua docendis*, Hafniæ, 1747, p. 36. — J. Kraft, *Logik*, Kybenhavn, 1761, p. 141.
2. *La Syntaxe danoise*, p. 256.
3. V. mes *Recherches psychologiques*, éd. dan., p. 78 s. (Vierteljahrsschr. für wiss. Phil., XIV, p. 311-314).

porte pas ici de quelle manière on croit arriver le *mieux* à l'exposition la plus claire de la relation mutuelle des pensées combinées dans le jugement (v. art. 15). Mais il ne faut pas perdre de vue que ce sont des *pensées* qu'on met en rapport les unes avec les autres. Au point de vue purement logique le contenu de ces pensées nous est indifférent, de même qu'au point de vue purement mathématique il n'importe pas de connaître la chose à laquelle on applique la conception de grandeur. Peut-être l'une des pensées combinées concerne-t-elle un être, l'autre une qualité chez cet être, cela ne regarde pas la combinaison logique. D'ailleurs le jugement ne concerne pas toujours un « être ». Dans le jugement : « le mouvement d'une planète est une chute », il ne s'agit pas d'un être. La langne nous apprend cela elle-même en formant des substantifs qui expriment des qualités et des actions et en rendant par là possible au ci-devant prédicat de se présenter à son tour comme sujet.

Dans son ouvrage instructif et solide *Die Urtheilsfunktion* (Eine psychologische und erkenntnistheoretische Untersuchung, Wien, 1895), Wilhelm Jerusalem s'est cependant prononcé pour l'idée de l'impossibilité d'écarter complètement l'antropomorphisme dont la langue porte les traces et qui, selon lui, fait partie du caractère du jugement. Selon son opinion (qu'on trouve le plus clairement exprimée aux pages 92-96 de son livre) tout jugement est l'expression d'une volonté dont le but est l'ordonnance du contenu des idées de manière à le rendre utile au service de desseins pratiques. Aussi le jugement même exprime-t-il par sa forme la relation entre un sujet volitionnel et l'action de ce sujet. Le sauvage et l'enfant personnifient tout, et personne ne peut jamais s'affranchir complètemeut d'une telle personnification. C'est que sans elle nous ne pourrions selon Jerusalem nous figurer aucun procédé objectif. Il est vrai que dans l'observation immédiate l'objet que je vois se présente déjà comme quelque chose qui est indépendant de moi, mais cela n'est que le germe d'une objectivation. L'objet ne pourra se présenter avec une indépendance tout objective vis-à-vis de moi qu'au moment où je lui attribue, involontairement, quelque chose d'analogue à ma propre volonté. Pour concevoir quelque chose comme objet il faut le concevoir égal à moi-même. L'objectivation provient de l'opposition du moi à quelque chose qui existe aussi indépendant que moi-même.

Ici M. Jerusalem a développé ce qu'avaient indiqué avec plus de réserve deux logiciens éminents. M. Wundt voyait dans la distinction entre le sujet et le prédicat que fait le jugement l'expression de la différence entre le procédé de la pensée actif, qu'il appelle apercep-

tion, et les objets différents de ce procédé, ou, ce qui revient au même, de la différence entre la conscience de soi-même et son contenu varié. « La conscience, dit Wundt[1], se sépare des procédés variés qui ont lieu en elle. Mais il ne faut pas croire que le moi soit présent d'abord et que l'idée vienne se présenter ensuite comme quelque chose d'extérieur vis-à-vis du moi; non, la conscience et son contenu sont donnés comme une totalité qui se sépare ensuite en plusieurs membres. La même opposition qui se manifeste dans notre conscience à cause de la séparation entre l'acte d'aperception et le contenu de cet acte, se répétera sans cesse pour ce qui concerne ce contenu. Car de même que l'aperception comme action *constante* ressort du contenu varié de ce qui est perçu, l'objet constant auquel se rapportent les procédés variés, se distingue dans nos idées de ces procédés. L'observation devient l'occasion extérieure de cette distinction par le fait que dans elle une opposition se présente entre les éléments changeants et l'arrière-plan plus constant. « Le défaut que M. Jerusalem trouve à l'exposition de M. Wundt, c'est après tout seulement que celui-ci ne relève pas assez l'hypostase et la personnification du contenu d'idée qui sert de sujet dans le jugement, comme les seuls moyens de faire du contenu du jugement l'expression d'un procédé objectif.

Dans la théorie de M. Benno Erdmann, M. Jerusalem trouve encore un précurseur de sa propre théorie. D'après M. Erdmann le jugement exprime un rapport d'immanence logique entre les idées qu'il combine. Par immanence logique il entend une relation d'idées qui présente une analogie à l'existence des qualités dans l'objet. Il appelle le sujet logique la substance logique, le prédicat logique l'attribut logique. Un contenu d'idée (le prédicat) est censé élément d'un autre (le sujet), ce qui suppose une relation d'identité (Gleichheitsbeziehung) entre les éléments du prédicat et plusieurs éléments du sujet ou tous ces éléments : voilà ce qui constitue l'immanence logique. Aussi M. Erdmann définit-il le jugement de la manière suivante : « Das Urtheil ist die durch den Satz sich vollziehende, durch die Inhaltsgleichheit der materialen Bestandtheile bedingte, in logischer Immanenz vorgestellte Einordnung eines Gegenstandes in den Inhalt eines anderen »[2] (par objet il entend l'objet qu'on se représente). Comme ses précurseurs M. Erdmann nomme Aristote et Trendelenburg : « Aristote a déjà vu, d'une façon peu claire il est vrai, que l'analogie de l'idée de la substance domine non seulement notre

1. *Logik*, I, p. 139 (de la première édition).
2. *Logik*, I, p. 261 s. (comp. p. 126, 222, 235).

exposition mais aussi notre jugement, et de nos jours Trendelenburg a dit la même chose d'après le modèle aristotélique et d'une manière plus métaphysique. » Ce qui manque chez M. Erdmann, d'après M. Jerusalem, c'est un compte rendu de la nature de l'immanence logique. Il pense avoir donné lui-même ce compte rendu par sa théorie de jugement animiste.

La théorie aristotélique aussi bien que le retour à l'animisme qu'a fait l'auteur de la « Urteilsfunktion » présentent beaucoup d'intérêt en tant qu'ils élucident un motif qui s'est fait beaucoup valoir pendant le développement psychologique et historique du raisonnement. Ils démontrent quelle peut être l'opiniâtreté des effets ultérieurs d'un tel motif. Mais il ne faut pas confondre cette espèce de motifs avec le raisonnement ou la forme de la pensée même. Il est possible de combiner des pensées pour en faire des jugements, sans que les analogies sur lesquelles reposent ces théories jouent un rôle décisif. Ces analogies servent tout au plus à procurer une certaine perspicacité mythologique, à nous fournir un plan schématique qui pourra nous expliquer le rapport du sujet au prédicat du jugement. Mais philosophiquement il faut distinguer ici comme partout entre des plans schématiques ou des symboles et la chose même qui est exprimée sous une forme schématique ou une forme symbolique. L'analogie entre le rapport du sujet au prédicat et le rapport de la chose aux qualités, ou celui de la volonté aux actions, peuvent rendre un service pareil à celui que d'autres logiciens ont demandé à l'emploi de figures géométriques pour élucider la théorie de la conclusion. Il peut être pratique d'élucider la première figure de conclusion aristotélique en dessinant un cercle dans un autre cercle plus grand et celui-ci dans un cercle encore plus grand. Mais un tel plan schématique n'exprime pas ce qui est décisif dans la conclusion; encore moins ce qui en est la preuve véritable. Il faut, au contraire, prouver d'abord la justesse de la conclusion avant de pouvoir décider par quelle relation schématique on pourra la symboliser. De même il faut d'abord prouver qu'on est en droit d'unir deux idées comme sujet et prédicat d'un jugement pour avoir ensuite le droit d'employer l'analogie de la relation entre la chose et ses qualités ou la volonté et l'action. Nous employons peut-être toujours involontairement dans notre penser certaines analogies, certains plans schématiques ou symboles, de sorte qu'Aristote a raison de dire qu'on ne peut penser sans images (οὐκ ἔστι νοεῖν ἄνευ φαντάσματος), — mais il y a de grandes différences individuelles quant aux formes schématiques dont on se sert et quant au rôle plus ou moins important que jouent ces formes chez les différentes

personnes. La logique n'a donc pas autre chose à faire que de développer les lois de la pensée sous une forme aussi simple que possible et puis laisser à chacun sa manière de se les élucider. Tout jugement exprime nécessairement une relation d'identité entre le sujet et le prédicat, le contenu du prédicat ne faisant qu'un avec une partie du contenu du sujet ou avec tout ce contenu, ou (si l'on prend la complexion des idées pour base) la complexion du sujet s'identifiant avec celle du prédicat ou avec une partie de celle-ci.

M. Benno Erdmann se rapproche de cette manière de voir dans son exposition excellente de la logique en rendant le jugement dépendant de la ressemblance du contenu des éléments et en déclarant qu'il n'y a qu'une *pure analogie* entre sujet-prédicat d'un côté, substance-qualité de l'autre. Erdmann ne déclare pas d'une façon nette et résolue la relation d'immanence une relation de ressemblance et rien de plus : voilà ce que je trouve à redire à son exposition, en opposition à ce que lui reproche M. Jerusalem.

31. Le jugement se forme par une comparaison volontaire ou involontaire. Du moment où cette comparaison se présente comme une tâche formelle qu'il faut remplir aussi exactement que possible, nous pouvons parler de raisonnement proprement dit.

Il s'agit de déterminer le rapport d'un élément singulier à d'autres éléments ou à tout l'ensemble dans lequel il se trouve. Dans les jugements prédicatifs l'arrière-plan auquel l'élément est comparé ne se présente pas expressément à la conscience. Dans d'autres jugements, au contraire, cela peut avoir lieu à différents degrés, nous l'avons déjà vu (art. 20).

La comparaison amène la découverte d'une ressemblance (d'espèce ou de degré quelconques) ou d'une différence. Si ce n'est qu'une différence qu'on découvre, l'élément en question est incompatible avec les autres éléments, ce qu'on exprime par un jugement négatif. Il faut répondre par un jugement qu'on pourrait appeler jugement d'incompatibilité à la question suivante : Un jugement négatif et le jugement positif correspondant peuvent-ils être valides à la fois, c'est-à-dire : un élément peut-il être à la fois identique et non identique à d'autres éléments? « Rond » et « carré » sont deux qualités qui se neutralisent du moment où on veut les appliquer à la même partie d'un objet. On ne peut pas se figurer que sous le même rapport un objet puisse être à la fois rond et carré. Un objet composé, au contraire, peut très bien avoir une partie ronde et une autre partie carrée; en ce cas il n'y a pas d'incompatibilité. Il y a une différence entre les qualités physiques et les qualités psychi-

ques, mais cela n'empêche pas que le même être puisse avoir ces deux espèces de qualités.

La compatibilité et l'incompatibilité sont le résultat d'un procédé de comparaison qui seule peut les établir, comme c'est de ces mêmes procédés que dépend la formation de tous les jugements singuliers. Il n'y a donc pas de raison pour considérer avec M. Alexius Meinong [1] les jugements de compatibilité et d'incompatibilité comme une espèce de jugements toute particulière, et pour les mettre en opposition aux jugements « comparatifs ». La compatibilité et l'incompatibilité ne sont que des résultats spéciaux amenés par le procédé comparatif. M. Meinong renvoie à l'*évidence* avec laquelle se présente surtout l'incompatibilité : « Wir scheinen doch vor einer letzten Thatsache zu stehen... Wenn ich sage : Rund und Viereckig könnem nicht gleichzeitig an demselben Orte sein, so ist mit dem *können nicht* kein neuer Vorstellungsinhalt hereingebracht; es ist vielmehr nur der Ausdruck eines negativen Urtheils, das jenes eigenthümliche und Jedermann geläufige Kennzeichen an sich trägt, das man längst als Evidenz zu bezeichnen sich gewöhnt hat. » Mais l'évidence est-elle un fait qui se manifeste seulement dans les jugements d'incompatibilité? Il faut avouer qu'on sent le plus clairement ce que c'est que l'évidence dès qu'on rencontre des prédicats ou des jugements incompatibles. Les contradictions où nous nous laissons prendre, et les déceptions que nous éprouvons nous apprennent d'une manière très sensible que nos combinaisons d'idées sont soumises à des lois inviolables. Dans l'histoire de la logique le principe de contradiction paraît clair et consciemment conçu avant le principe d'identité. C'est le doute qui mène à chercher des critériums et des principes. Mais cela n'empêche pas qu'on puisse s'être servi involontairement déjà de tels critériums. Le raisonnement peut avoir procédé avec évidence d'accord avec le principe d'identité, quand même il ne s'est pas rendu conscient de cette évidence. La compatibilité peut être autre chose et plus qu'absence d'incompatibilité [2]. Un jugement prononcé après l'analyse exacte d'une intuition claire ou d'une série d'associations saisissable peut avoir la même évidence que le jugement qu'on prononce après avoir constaté l'impossibilité du jugement correspondant contradictoire. Ce dernier fondement du jugement est pour ainsi dire plus brutal, il

1. *Hume-Studien*, II, Wien, 1882, p. 89 s.

2. Voir Meinong, p. 93. « Verträglichkeit scheint *nichts Anderes* zu besagen, als dass man einen Fall vor sich hat, wo die Evidenz für eine Negation der Unverträglichkeit fehlt. » D'après Meinong, l'incompatibilité est donc le cas positif, la compatibilité le cas négatif.

s'impose de dehors; il lui manque l'évidence *intérieure* qu'amène le fondement direct. Mais quelle que soit pour l'évidence l'importance qu'on attribue à la relation d'incompatibilité, il est de fait que l'incompatibilité et la compatibilité ne sont que des formes particulièrement compliquées des rapports de ressemblance et de différence qui se manifestent dans toute sensation et dans tout raisonnement. Ce sont partout les différences qui posent les problèmes et si l'on réussit à les résoudre c'est dû à la démonstration des ressemblances qui se cachent derrière les différences. La réduction des différences est partout le but du développement de notre connaissance.

32. La comparaison suppose, de son côté, le rapprochement : on ne peut comparer que ce qui se laisse rapprocher, réunir dans le même acte de pensée ou d'attention. Si, en passant d'un membre de la relation de ressemblance ou de différence à l'autre, notre pensée oubliait celui-là en arrivant à celui-ci, il n'y aurait ni ressemblance ni différence du tout. Le procédé synthétique est la fonction principale même de la conscience que nous retrouvons dans toutes les formes spéciales de la vie consciente. Ce n'est donc pas à tort que se présente la question suivante : y a-t-il des jugements dus uniquement à une telle synthèse et non pas aussi à une comparaison, ou toute synthèse est-elle en même temps une comparaison?

Dans sa *Logique* (art. 185-187) M. Lipps distingue entre les jugements synthétiques et les jugements comparatifs. La manière dont on synthétise une diversité donnée dépend de sa relation à d'autres objets, tandis que ce sont les éléments mêmes de la diversité qui déterminent leur rapport mutuel en faisant un rapport de ressemblance ou un rapport de différence. Voilà d'après Lipps la différence essentielle entre les jugements synthétiques et les jugements comparatifs.

Mais la manière spéciale dont, dans chaque cas particulier, on synthétise une diversité ne dépend-elle pas des rapports de ressemblance et de différence dont se compose la diversité? Il faut bien que ce qu'on réunit dans une totalité, soit compatible, c'est-à-dire ne présente pas de différences qui rendent impossible leur réunion dans la totalité. Les éléments réunis doivent en même temps présenter une différence assez prononcée vis-à-vis d'autres éléments qui n'entreront pas dans la totalité. On ne pourra donc pas avoir un jugement synthétique qui ne soit pas aussi un jugement comparatif. M. Lipps dit (art. 186) : « Dans le jugement : « ceci est un arbre », la diversité donnée « ceci » est synthétisée par le nom d'arbre de

manière à former une unité objectivement nécessaire. » Cependant cette synthèse déterminée a lieu à cause de la conformité des qualités de la diversité donnée et des qualités indiquées par le mot arbre. Pour que la dénomination soit juste il faut avoir reconnu les branches et les feuilles, le tronc et les racines en particulier et dans leurs rapports mutuels. Dans des procédés synthétiques même qui ne sont pas déterminés par des rapports objectifs, la ressemblance et la différence sont décisives. Si c'est le caprice ou l'humeur momentanée qui détermine la manière dont je synthétise involontairement un contenu divers, ce sont les rapports des éléments singuliers à mon sentiment qui sont décisifs; ils ont un point de ressemblance dans leur faculté de contenir ou de favoriser ce sentiment, quelque différents qu'ils soient autrement.

Si cela est juste, il faut que toutes les formes spéciales sous lesquelles le procédé synthétique a lieu, soient de différentes espèces de rapports de ressemblance et de différence. Toutes les catégories (comp. art. 14 (fin) et art. 26) exprimeront de tels rapports. Les différentes espèces de ressemblance et de différence sont les prédicats fondamentaux avec lesquels opère notre pensée quel que soit son contenu. Mais les catégories singulières ne se laissent pas *à priori* déduire de la fonction comparative générale. Ce sera la tâche de la théorie des catégories de trouver les prédicats fondamentaux irréductibles employés réellement par le raisonnement et de les démontrer comme des formes spéciales ou des complications de la comparaison et de la synthèse.

33. Nous avons vu plus haut qu'il est inutile de changer l'exposition de la logique ancienne qui plaçait la théorie de la conception avant la théorie du jugement. Ce qui importe c'est de maintenir l'action réciproque continuelle de la formation de conceptions et de la formation de jugements. On pourra très bien définir le jugement une combinaison de conceptions, seulement il faut se rappeler que les conceptions mêmes ne sont complètement déterminées que lorsqu'elles sont combinées de manière à former un jugement. Chaque nouveau jugement contribue au développement de la formation de conceptions.

Mais la différence qui restera toujours entre la conception et le jugement nous ramène à une antinomie qui tient intimement au grand problème posé à nos recherches par la nature et l'origine de notre vie consciente (comp. une antinomie analogue dans l'art. 8). Le jugement suppose la présence de plusieurs éléments combinables qui, pour se réunir, ont besoin d'être pensés avec plus ou moins de clarté. De tels éléments clairement pensés constituent des contenus

de conceptions. Mais la formation de conceptions même est le résultat de jugements, comme le montre surtout la transformation du prédicat en attribut (art. 28). Ici nous avons l'air de tourner dans un cercle. Mais cela provient du fait que le maintien de la vie consciente suppose toujours une diversité d'éléments. Comme l'origine de la vie organique l'origine de la conscience est une énigme et par une raison semblable : ni dans l'une ni dans l'autre la totalité ne peut exister sans les parties, et ni dans l'une ni dans l'autre on ne peut expliquer la totalité comme produite par la combinaison des parties[1]. Les parties ne précèdent pas la totalité, elles deviennent ce qu'elles sont par leur existence dans la totalité. Les conceptions sont analogues aux éléments singuliers de la conscience, les jugements à leurs combinaisons; ainsi nous avons dans le rapport entre la conception et le jugement le problème de la conscience clairement prononcé.

Tout indépendante de la question s'il faut attribuer de la priorité psychologique à la formation de conceptions ou à la formation de jugements (la priorité logique revient sans doute à la formation de conceptions) se pose la question : laquelle de ces deux fonctions présente la plus grande valeur pour la connaissance? La philosophie grecque et la scolastique attachaient la plus grande importance aux conceptions, essayant d'exprimer le « quoi » des choses et de donner au contenu de l'existence (tel qu'elles croyaient le connaître) la forme de conceptions ou d'idées.

La philosophie moderne, au contraire, insiste de plus en plus sur l'importance du jugement. Cela correspond au fait que les sciences aiment mieux parler de lois que de forces[2] et que là où elles parlent de forces elles rendent la conception de la force dépendante de celle de la loi et non inversement.

1. Comp. mon traité du *Vitalisme* (*Revue des Hôpitaux*, Copenhague, 1898).

2. Il est caractéristique que Bruno explique les « idées » platoniques comme les lois des choses, et que d'une façon pareille Bacon voit dans les « formes » scolastiques les lois qui déterminent les procédés de la nature. (Voir mon *Histoire de la philosophie moderne*, édit. danoise, I, p. 120, 182-185; — édit. allem., p. 142, 216-221.) Comp. la définition claire de la conception *force* en rapport à la conception *loi* qu'a donnée Leibniz (*ibid.*, p. 321 ; — éd. allem., p. 387). La conception est au jugement, et la force est à la loi à peu près ce que la classification est à l'explication. Comp. la caractéristique de l'état « positif » en opposition à l'état « métaphysique » qu'on trouve chez Comte (*ibid.*, II, p. 302; — éd. allem., p. 368).

VI

Jugement et existentialité.

[ugement veut dire décision, ou si l'on aime mieux, bilan. Il nsuit que tout jugement est supposé valide dans les limites iquent les conditions sous lesquelles il s'est produit. Il e la conclusion d'un procédé qui commence dès qu'on a quitté ité de l'intuition ou de l'association, formée involontairement, qu'on a introduit l'analyse. En prononçant le jugement on est à une nouvelle position d'équilibre, à une nouvelle totalité. produit un nouveau point de départ pour la fonction de la . Le jugement passe comme élément dans les procédés de ultérieurs, dans la conclusion et dans la preuve, c'est ce qui il est considéré valide.

tant ce serait une erreur de penser que l'acceptation ou la ition de la validité ne paraît qu'amené par le jugement. Dès mencement la conscience se manifeste avec une confiance taire instinctive en tout ce qui surgit dans elle, en ses élé- et en leurs combinaisons. Nous naissons tous dans la foi ; le ie vient qu'après — s'il vient. Et involontairement nous mon- ette foi par nos œuvres. Une impression sensitive dégage un ment aussi vite qu'elle dégage une sensation. L'impression ière agit sur le cerveau ou sur la conscience comme l'étincelle poudre : elle dégage une activité intérieure qui peut paraître : aucune proportion avec l'impression. La décharge de cette e ainsi dégagée ne pourra se faire que par des mouvements actions plus ou moins adaptés à la nature de l'impres-)n montre sa foi par ses œuvres avant même qu'elle se pré- à la conscience. Elle est état avant d'être objet. Elle est la nce et l'abandon immédiats et involontaires aux impressions ières. Il en est des idées (reproductions ou combinaisons) e des impressions sensitives et des sensations correspondantes. même ces idées ne sont pas, en général, aussi vives que les ions et n'ont pas une influence aussi forte sur notre état elles , comme celles-là, dès le commencement intimement liées au ment et à l'activité. Elles éveilleront des tendances avant que ntenu devienne l'objet d'une contemplation reposée.

psychologues anglais ont beaucoup appuyé sur cette foi ori- et involontaire. Hume a surtout relevé l'expansion par e un changement qui a lieu à un point singulier de la cons-

cience peut s'étendre sur tout l'état de la conscience. Cela lui sert surtout à expliquer la confiance que nous avons dans les idées qui se présentent comme étroitement liées à des sensations à l'énergie et à la force desquelles elles participent. Bain a surtout appuyé sur la tendance motrice originelle des éléments de la connaissance : ils sont liés au mouvement avant d'être liés les uns aux autres, de sorte qu'en les mettant en œuvre nous les vérifions d'une façon expérimentale, ce qui est d'une grande importance. J'ai traité de plus près cette foi ou attente involontaire et sa valeur psychologique dans de différentes parties de ma *Psychologie* (V A, 7; B, 4; D, 2; VI F, 4; VII B, 3).

Mais abstraction faite de l'influence qu'exercent l'expansion et les dispositions motrices, il s'ensuit néanmoins de ce qu'on pourrait appeler la loi de l'inertie psychique que les sensations et les idées acquerront notre pleine confiance et notre pleine adhésion, tant que des éléments contraires ne se feront pas valoir. Nous n'avons pas de raison pour douter de leur validité tant qu'elles sont seules. Le mouvement ne change de vitesse et de direction que sous l'influence d'une force extérieure; de même le développement de notre vie consciente ne change de direction qu'à l'apparition de nouveaux éléments qui mènent dans une nouvelle direction. Une tendance ne change que par l'intervention d'une autre tendance. Les premières idées des hommes — qu'elles soient dues à des observations ou à la tradition — ne se modifient qu'à l'intervention d'expériences ou d'affirmations contraires. Le doute est toujours secondaire. La récolte involontaire de cas positifs (enumeratio simplex, experientia vaga, la méthode de la concordance), voilà le premier commencement de la méthode inductive. Souvent la conscience humaine ne franchit pas la limite de ce premier commencement, et par rapport à plusieurs problèmes elle ne pourra peut-être pas du tout passer outre.

Aussi toute intuition, toute association et tout jugement ont-ils un caractère existentiel. L'histoire de la pensée en témoigne par la tendance qu'on y trouve à considérer comme des réalités absolues des points de vue et des formes d'intuition.

Les nombres des Pythagoriciens, les idées de Platon, la substance de Spinoza, l'espace de Newton et les atomes du matérialisme en sont autant d'exemples. C'est la même tendance qui, malgré toutes les objections subjectivistes, donne à la conscience populaire la certitude profonde de la réalité du monde sensible qui nous entoure. La « non-réalité » des qualités sensitives est encore un paradoxe à beaucoup de personnes.

Cette certitude primitive sur laquelle repose, en pratique, notre

ntière, et qui se manifeste dans notre conscience depuis son nier germe n'est pas tout à fait du caractère de la certitude n peut acquérir par le purgatoire du doute et des contradictions np. plus haut art. 18-20; 31). Elle ne se présente pas comme ent *particulier* ou comme prédicat des premiers jugements, elle détermine tout l'état, indique le niveau psychique auquel rment les premiers jugements. Les intuitions, les associations s jugements se présentent d'abord avec une *qualité d'existen-té* qui ne peut être l'objet de la conscience formelle que si une ité contraire (la non-existence) s'y oppose dans l'expérience, ce ura lieu du moment où l'on reconnaît que l'expérience contient seulement des cas positifs, mais aussi des cas négatifs [1].

. L'expérimentation involontaire, en partie supposée, en partie née par la présence originelle de la qualité d'existentialité même, e à des expériences au moyen desquelles on peut employer de itique vis-à-vis des qualités d'existentialité immédiates. Dans la science se forme peu à peu la supposition de la nécessité de la ordance réciproque de tout ce qui doit pouvoir exister. En par-, dans mes actions, de l'existence réelle de quelque chose, il faut je ne rencontre pas de contradictions. Le *jugement d'attente* se ve entre la certitude immédiate et la certitude expérimentée. s l'attente quelque chose me paraît réel quoiqu'il ne soit *pas re* donné. Par son rapport intime à ce qui est déjà donné la e attendue acquiert, dans la pensée, une certaine qualité d'exis-ialité qui par le degré seulement diffère de la qualité d'existen-té de la sensation, et même cela n'est pas toujours le cas. C'est u'agit l'expansion, décrite par Hume d'une façon excellente; mation de la sensation se communique à la représentation lle a provoquée. Si l'attente est déçue, en tout cas si la déception épète — la représentation ne sera plus que *pure* représentation l'idée de quelque chose qui est *purement possible* pour devenir t-être à la fin l'idée de quelque chose d'impossible ou, en tout de quelque chose dont le temps est passé.

aintenant ce n'est plus l'empreinte de réalité (la qualité d'exis-ialité) qui est décisive. On emploie un *critérium de réalité for-* Dans des cas douteux on se fie seulement à la réalité de ce qui nontre avoir des rapports fixes et déterminés par des lois avec le reste des expériences. Il faut que les témoignages des diffé-s sens, des différents souvenirs et des différents individus

[1] J'ai déjà employé l'expression *qualité d'existentialité* dans *Göttinger gel. Anz*, n° 4, p. 299 s.

s'accordent, et que tout ce qui existe finisse par former une vaste totalité [1]. Les illusions et les hallucinations, les rêves et les fantaisies ne se laissent pas mettre en accord avec le reste des expériences; quand même ils se présentent avec une qualité d'existentialité immédiate, il leur faut céder à l'ensemble conséquent et plus grand qui restera toujours notre dernier refuge, le château fort d'où nous décidons de ce qu'il faut appeler réel et de ce qu'il faut appeler pure idée. Si le monde de la vie éveillée et sobre se laissait expliquer par le monde du rêve et y trouvait sa place aussi bien que *vice versa*, il serait impossible de décider où se trouve la réalité réelle.

On ne peut déterminer une fois pour toute l'étendue de la totalité d'expériences à laquelle le phénomène singulier doit s'adapter pour être considéré comme réel. Le monde des expériences s'élargit sans cesse et ne peut jamais s'achever. Aussi la conception de réalité ou d'existence est-elle une conception idéale — quelque étrange que cela paraisse. Une conception de réalité complètement assurée supposerait au fond la confrontation du phénomène singulier avec toutes les expériences réelles ou possibles, ce qui, d'après la nature même de la chose, est impossible. Tout ce que nous pouvons faire c'est de nous efforcer de travailler sous l'horizon le plus large possible. Mais nous pouvons acquérir une assurance provisoire fondée sur l'épreuve de cas négatifs et de cas positifs. Et l'existence, la réalité devenue elle-même l'objet de l'attention et de l'analyse peut maintenant se présenter comme prédicat dans des jugements.

C'est alors seulement que des *jugements d'existentialité* proprement dits sont possibles. La conception *existence* se forme d'une manière analogue à celle dont se forme la conception *ressemblance*. On a souvent rapproché des sensations et des idées à cause de leur ressemblance, avant que l'attention se soit portée sur la ressemblance même, l'examinant et en faisant une conception particulière. Ainsi la qualité d'existentialité a souvent été présente, sans qu'on y ait dirigé l'attention en examinant ses conditions. Les jugements d'existentialité, c'est-à-dire des jugements où la conception *existence* est le prédicat, ne peuvent pas être des jugements primitifs : ils supposent un développement précédent. Ils ne sont pas aussi simples qu'ils le paraissent. Quoiqu'ils semblent prononcer une assurance immédiate ne concernant que le sujet du jugement (« Il y *a* de bonnes personnes! Il y *a* un Dieu! »), ils prononcent réellement que

1. Ce critérium de réalité formel a été soutenu clairement par les philosophes des xvii[e] et xviii[e] siècles : Descartes (*Médit.*, VI), Spinoza (*De emend. intell.*; *Eth.* II, 43; *Schol.*), Leibniz (*De modo distinguendi phænomena realia ab imaginariis*) et Kant (*Kritik der reinen Vernunft*, I, Auz., p. 191-202).

le sujet du jugement appartient au grand ensemble de la réalité et qu'il peut entrer comme membre dans la totalité continuelle de nos expériences. Un procédé comparatif et un procédé synthétique sont les conditions du jugement d'existentialité et, comme tout autre jugement, celui-ci exprimera une relation, un rapport — le rapport entre le sujet du jugement et la totalité d'expériences.

Nous ne sommes pas en droit de considérer comme existant déjà à une phase de développement antérieure le contraste entre les jugements d'existentialité et les pures idées qui se manifestent à cette phase du développement. On s'y laisserait facilement entraîner par la terminologie peu heureuse d'après laquelle, chez plusieurs auteurs, tous les éléments de la connaissance, les sensations aussi, sont appelés représentations ou idées. Peut-être la théorie des jugements de M. *Brentano* et de ses disciples a-t-elle été formée sous l'influence de cette terminologie[1]). M. Brentano prend le mot représentation (Vorstellung) dans le sens le plus étendu, pourtant il traite les sensations comme si elles étaient des représentations dans le même sens où l'on parle de *pures* représentations; aussi trouve-t-il nécessaire de supposer même dans les plus simples observations sensitives — outre la « représentation » — un jugement attribuant de l'existentialité à ce qui est perçu.

36. Si plus haut nous avons appelé formel notre critérium de réalité, c'est que les résultats qu'amènera son emploi en particulier, différeront selon le point de vue de l'individu qui juge. Il y a surtout trois points de vue qui se rencontrent ici, souvent même dans la conscience du même individu; car ici les points de vue purs sont impossibles, quand même il y a pour chaque individu un point de vue auquel il se refuge en dernière instance et qu'il peut appeler sien tout particulièrement. Le critérium de réalité formel mènera à des résultats différents selon que celui qui juge est partisan du réalisme naïf et sûr qui ne connaît même pas la distinction dangereuse entre le sujet et l'objet, ou du réalisme constructif qui veut établir sur la base des sciences et des hypothèses finales de la philosophie une conception de réalité vérifiée par la critique; ou, du réalisme religieux qui voit dans le monde de la foi et des pressentiments la réalité véritable. On peut employer avec une certaine conséquence le critérium de réalité dans chacun de ces mondes. Mais le réalisme

1. M. Hans Cornelius (*Versuch einer Theorie der Existenzialurtheile*, München, 1894, p. 20) explique de cette façon l'origine de la théorie de Brentano. M. Jerusalem donne une critique instructive et détaillée de cette théorie (*Die Urtheilsfunction*, [illegible]ien, 1895, p. 68-72, 183 s.). Comp. encore mes remarques dans *Göttin-* [illegible]896, n° 4, p. 299 s.

constructif dont la tâche formelle est de trouver, au moyen de l'observation et de l'expérience, du calcul, et de la conclusion le plus de rapports possible entre le plus grand nombre d'expériences possible, dépassera à la longue les autres points de vue en conséquence et leur imposera ses résultats. S'il ne peut rendre impossibles les autres points de vue, il faudra expliquer ceux-ci en partant de celui-là, et leur justification dépendra de leur compatibilité avec lui. La pensée humaine se meut lentement mais sans relâche dans ce sens.

Pour démontrer le plus clairement possible notre critérium de réalité, il faut exiger que toute explication d'un événement dans le monde intérieur ou dans le monde extérieur consiste dans l'indication d'un autre événement donné dans l'expérience aussi bien que le premier et dans lequel on peut chercher la cause de celui-ci. C'est le principe des *versæ causæ*, établi par les recherches du XVII[e] siècle; toute science d'expérience moderne repose sur ce principe. Ce n'est pas dans tous les domaines et à tous les points de vue qu'on a reconnu ce principe. Mais plus il pénètre, plus la phase « positive », comme disait Comte, l'emporte sur la phase « métaphysique » et la phase « théologique » — plus la conception de réalité sera complète et homogène. On aura produit un cadre fixe qui ne rendra pas impossibles la foi et le pressentiment, mais qui posera des bornes fixes à leur volée.

37. Les jugements appréciatifs (comp. art. 27) ont une analogie avec les jugements d'existentialité. Par les jugements appréciatifs on fonde pour ainsi dire un monde idéal dont la loi dominante est déterminée par le principe appréciatif. La conséquence avec laquelle ce principe est soutenu, correspond à la conséquence avec laquelle on emploie le critérium de réalité formel. Ici — comme dans la conception de réalité — des phases et des points de vue différents sont possibles, pourtant il sera ici encore plus difficile que là de trouver un point de vue pur. On peut trouver chez la même personnalité des motifs appréciatifs différents et, par conséquent, des principes d'appréciations différents aussi [1]. Mais si la personnalité doit finir par former une unité, il faut qu'à la fin un seul principe appréciatif l'emporte, de même qu'il faut finir par employer d'un point de vue déterminé le critérium de réalité formel. Il faut qu'il y ait chez l'individu un but qui détermine la valeur de tout le reste et auquel il a recours dans des cas douteux.

1. Pour la question de la possibilité d'un seul principe d'appréciation correspondant à de différents motifs appréciatifs, voir mon *Éthique*, chap. 5, art. 10.

Cependant, c'est plus qu'une pure analogie qui existe entre les ıgements d'existentialité et les jugements appréciatifs. Car ce qui ;t pour moi le but suprême décidant de la valeur que j'attribuerais tout, doit être fait de manière à me permettre de le maintenir et y aspirer dans le monde dont je peux établir la réalité par le crité-ım le plus conséquent que je puisse employer. Une chose ne peut nstater sa valeur que par la manière dont elle intervient dans le ɔnde réel. Et de l'autre côté ce monde aura plus ou moins de leur pour moi, selon qu'il se montre favoriser ou arrêter un effort rs le but qui détermine mes jugements appréciatifs. Ainsi les ɔblèmes moraux-religieux tiennent intimement aux problèmes s sciences.

H. Höffding,
Professeur à l'Université de Copenhague.

NOTES ET DISCUSSIONS

SUR LES BASES NATURELLES DE LA GÉOMÉTRIE D'EUCLIDE

Les problèmes insolubles semblent exercer sur certains esprits un attrait irrésistible et fatal. Tels furent jadis les problèmes de la quadrature du cercle et du mouvement perpétuel; telle est aujourd'hui encore la recherche d'une démonstration du postulatum d'Euclide. C'est à un problème de ce genre que M. le Dr de Cyon parait s'être attaqué, quand il cherche dans la physiologie *les bases naturelles de la Géométrie d'Euclide* [1]. Il croit les trouver dans les données d'un sixième sens, le *sens de l'espace*, qui aurait son siège dans le labyrinthe de l'oreille, et spécialement dans les canaux semi-circulaires.

Cette solution suggère à première vue une série d'objections assez graves :

1° On se demande d'abord si le *sens de l'espace* est réellement distinct du sens de l'ouïe ou s'il est fonctionnellement confondu avec lui, ce qui parait plus vraisemblable.

2° Il est d'expérience courante que les indications que l'ouïe nous fournit sur la direction d'où provient un son sont incomparablement plus vagues que celles que l'œil nous fournit sur la direction d'où vient une impression optique. M. de Cyon estime (avec raison, selon nous) que l'idée de direction ne vient pas des sensations visuelles. Donc, *a fortiori*, elle ne peut venir des sensations auditives.

3° Lors même que le *rayon acoustique* serait aussi nettement défini que le *rayon lumineux*, on peut se demander ce qui reste de sa direction originelle lorsque les vibrations sonores ont traversé le conduit auditif externe, le tympan, l'oreille moyenne et la chaine des osselets, les deux fenêtres de l'oreille interne, et se sont irradiées dans le liquide qui remplit celle-ci.

4° En admettant que les trois canaux semi-circulaires reçoivent directement les impressions acoustiques dans leur orientation primitive, on remarquera que les vibrations sonores ne sont pas transversales, et ne peuvent pas être *polarisées* dans un plan [2].

1. *Revue philosophique*, juillet 1901, t. LII, p. 1-30.
2. M. de Cyon dit lui-même que la notion du plan dérive des sensations perçues par *un seul* canal semi-circulaire, p. 23.

Enfin, si l'on passe par-dessus toutes les difficultés précédentes, este à savoir comment des sensations relatives à trois directions damentales (ou plutôt à trois plans fondamentaux) peuvent nous ner la perception d'une direction. Par quelle chimie mentale is données sensibles (correspondant aux projections de la direction les trois plans fondamentaux) se combinent-elles pour engendrer perception *unique*, en apparence primitive et « immédiate » 23)?

lais ces difficultés, si sérieuses qu'elles soient, ne sont que seconres, et ne font que manifester l'*impossibilité absolue* à laquelle se rte toute solution du problème ainsi posé. Et en effet, comment de Cyon prétend-il expliquer le nombre des dimensions de l'esce? en invoquant le nombre des canaux semi-circulaires, *placés ns trois plans perpendiculaires* [1]; or ce fait implique précisément e l'espace a trois dimensions. La pétition de principe est donc nifeste.

Cette faute de logique n'est pas particulière à M. de Cyon; elle vicie alement tout essai d'explication physiologique des propriétés de space, et c'est pour cela qu'il nous a paru utile de la signaler. Pour ndre compte de nos prétendues perceptions spatiales, on commence r situer l'homme physique dans un espace euclidien à trois dimenns. Cela revient à dire : l'espace a trois dimensions, parce que le rps de l'homme (son œil, sa main, aussi bien que son oreille) a trois nensions. Le cercle vicieux est inévitable.

Nous ne parlons pas de l'hypothèse de la réalité de l'espace, que ce de d'explication implique nécessairement. M. de Cyon a entrevu te implication (p. 27); mais il tranche un peu vite la question en oquant la loi de causalité, et en affirmant que la négation de la lité de l'espace « entraînerait la négation de l'existence des organes s sens, de l'entendement humain et de celle du naturaliste lui-même ». ne paraît pas se douter que, si cette question « ne peut guère être cutée par le naturaliste », c'est qu'elle dépasse absolument sa mpétence, et qu'au surplus elle ne l'intéresse nullement.

On le voit : il s'agit ici d'une question de méthode ou d'attribution; agit au fond de la distinction de la science et de la philosophie. Le blème de l'origine de la notion d'espace et de ses propriétés essenles ne relève ni de la physiologie *ni même de la psychologie expérintale*, mais de la Logique ou de la Critique des sciences, spécialent de la Géométrie; et s'il est vrai que ni les philosophes (purs), ni les thématiciens (purs) ne l'aient résolu, du moins les philosophes mathéticiens en ont-ils préparé la solution définitive, et en ont déjà donné

1. M. de Cyon croit expliquer par cette perpendicularité le fait que l'idée ngle droit est antérieure à celle d'angle aigu ou obtus (p. 24). Est-il bien sûr les canaux semi-circulaires soient rigoureusement perpendiculaires? S'il était autrement, notre idée de l'angle droit serait donc fausse, et nos erres ne vaudraient rien!

une solution très approchée. Les lecteurs qui voudront se mettre au courant de l'état de la question n'ont qu'à lire l'*Essai sur les Fondements de la Géométrie* de M. Russell [1] et l'intéressante discussion à laquelle il a donné lieu entre l'auteur et M. Poincaré [2]. En tout cas, on est arrivé à des conclusions autrement précises et certaines que celles que M. de Cyon croit pouvoir tirer de l'observation (bien grossière, et encore plus contestable) des démarches des animaux poursuivis, où il voit la preuve que ceux-ci ont la notion des parallèles, et même celle du postulatum d'Euclide [3] !

LOUIS COUTURAT.

1. Édition anglaise, Cambridge, 1887; traduction française de M. Cadenat, Paris, Gauthier-Villars, 1901.
2. *Revue de Métaphysique et de Morale*, mai, novembre 1899, janvier 1900.
3. P. 22. Notons que la formule que M. de Cyon propose de l'axiome XI d'Euclide (p. 25) n'est pas le fameux *postulatum*, mais bien sa réciproque, laquelle est parfaitement démontrable.

ANALYSES ET COMPTES RENDUS

I. — Philosophie générale.

truve. MATERIA, DOUCH I ENERGIA KAK NATCHALA OBJEKTIVNAVO *La matière, l'esprit et l'énergie considérés comme principes istence objective)*. — Kharkov, 1901.

ce petit opuscule, l'auteur, professeur de philosophie à l'Uni- de Varsovie, se propose de fournir quelques preuves en faveur istence d'un monde objectif, complément nécessaire et pour ire substratum de celui qui fait l'objet de nos représentations, asant principalement sur les données de la physique et de la logie modernes, auxquelles il donne une interprétation méta- ue.

ait que pour les physiciens modernes la matière n'est autre pour employer la définition d'Ostwald qui, après Thomson elvin), a le plus contribué à l'établissement de la théorie dite que ou énergétique, qu'un « ensemble de facteurs d'énergie ». ion de la matière, en tant que substance brute, inerte, com- rrationnelle, se trouve ainsi complètement écartée et remplacée e conception pour ainsi dire dynamique qui ne voit dans la qu'une mesure de résistance, un ensemble de forces d'action éaction, ces forces n'étant considérées elles-mêmes que comme uses qui interviennent à chaque instant pour engendrer ou r le mouvement.

a théorie kinétique reconnait deux formes d'énergie : l'énergie elle et l'énergie kinétique, réalisée ou actuelle. Si cette der- 'est que la manifestation de la première, on peut dire que sans nergie potentielle resterait pour nous un mystère indéchiffrable; l'énergie actuelle, réalisée, qui nous fait connaître l'énergie elle, nous reconnaissons d'autre part que cette dernière cons- fond inépuisable des forces qui ont agi dans le passé et agis- ns le présent, mais que c'est elle encore qui tient en réserve celles qui se dérouleront dans les siècles à venir, sans fin et mites. La connaissance de l'action et des effets des causes es qui constituent notre monde à nous n'épuise donc pas les sance de la réalité objective tout entière; au delà de la réalité ibe sous nos sens il en existe une autre qui échappe encore à nnaissance, parce que les énergies qui la composent se trouvent à l'état latent, potentiel.

La tentation était grande pour le métaphysicien convaincu de l'existence réelle du monde objectif d'attribuer à ces deux notions d'énergie potentielle et d'énergie actuelle, la première étant considérée comme ensemble de causes, la seconde comme ensemble d'effets, une signification métaphysique, et de voir dans la première l'expression de l'essence de l'être, dans la deuxième celle du monde phénoménal.

M. Struve n'a pas résisté à cette tentation et, après avoir acquis ainsi une preuve qu'il considère comme très importante de l'existence d'un monde objectif, de la cause objective du monde des phénomènes, il s'attache à déterminer la nature de cette cause, à en analyser le contenu. Il est évident que ni la mécanique, ni la physique kinétique ne peuvent nous donner aucune idée de cette nature ni de ce contenu, et d'ailleurs elles n'y prétendent nullement. La physique, la mécanique, les sciences naturelles en général ne s'occupent pas du contenu intime des phénomènes, elles se contentent de dégager les lois auxquelles sont soumis ces phénomènes et de réduire ces lois à des formules mathématiques. Les sciences naturelles sont donc des sciences purement *formelles*, ce qui ne les empêche pas d'avoir une importance des plus grandes et de constituer le seul moyen qu'il nous soit donné d'aborder la nature et d'en étudier les phénomènes.

Mais ces formules mathématiques qui permettent à l'observateur, à l'expérimentateur, au savant de reproduire à volonté tel phénomène, de prévoir à une échéance quelquefois très longue la production de tel autre, que sont-elles, sinon des productions de la raison humaine, de cette raison qui est soumise dans son fonctionnement à certaines règles logiques, indépendantes de notre volonté et pour ainsi dire imposées à nous avec l'organisation objective de notre raison elle-même? Il se trouve ainsi que des formules mathématiques élaborées par notre raison expriment les lois d'un principe complètement différent de cette raison, c'est-à-dire du mouvement universel, cause de tous les phénomènes de la nature. — Il existe donc une sorte d'homogénéité entre les deux processus, et de cette homogénéité l'auteur conclut que le mouvement lui-même, en tant que soumis à des lois formulables par notre raison, présente un caractère *rationnel*.

Il y a là, à notre avis, un étrange abus de langage. Si en effet l'auteur voulait dire que nous-mêmes, avec notre raison, avec l'organisation de notre esprit, rentrons dans l'ordre général de l'Univers, on ne pourrait qu'être d'accord avec lui. Mais il va plus loin, en acceptant un accord prédestiné entre les lois générales de l'univers et celles de la pensée humaine et en admettant l'existence objective des unes et des autres. Ce qui est rationnel, ce n'est pas l'ensemble de l'Univers comme tel, ce sont les lois mêmes que nous formulons pour en expliquer les phénomènes. Ces lois qui constituent le résultat de longues observations et d'une longue expérience n'ont pas dans notre raison une existence indépendante, parallèle seulement à celles de l'Univers, mais nous sont dictées, imposées par l'observation et par l'expérience.

Autrement, pourquoi l'humanité aurait-elle mis tant de temps à découvrir ces lois et se serait-elle contentée pendant des milliers d'années d'une explication de l'Univers si différente de la nôtre? Et nous-mêmes, est-ce que nous ne corrigeons pas à chaque instant des lois qui nous semblaient jusque-là irréfutables, est-ce que nous n'en rejetons pas certaines, parce que nous les avons reconnues erronées? Si l'ordre de l'Univers est rationnel et présente, pour employer l'expression de M. Struve, une homogénéité avec l'ordre de cet autre petit Univers qu'est notre raison, les lois de la nature auraient dû être découvertes dès le premier jour où un être humain doué de raison a paru sur la terre.

Notre *vie psychique* n'est à son tour qu'une manifestation de cette énergie potentielle répandue dans l'Univers, du mouvement qui est à la base et qui est la cause de tous les phénomènes. Depuis les recherches de Wundt et autres, ce fait n'est plus un doute pour personne, ainsi que cet autre que le mouvement qui conditionne la vie psychique est de nature spécifique et non pas une simple modification du mouvement physique. Mais c'est toujours du mouvement, de l'énergie. C'est une erreur que de vouloir déduire des phénomènes d'ordre supérieur, plus compliqués, plus riches en contenu, de phénomènes d'ordre inférieur, plus simples, plus élémentaires. Cette opération, cette déduction ne peuvent s'accomplir, à moins d'admettre l'intervention d'un *deus ex machina*. Mais, si le monde, la vie psychique est, ainsi que le monde matériel, un produit du mouvement universel, une résultante, un aboutissant des forces et des énergies qui constituent l'Univers, la connaissance que nous en avons n'est pas de même nature que celle du monde extérieur. Le monde psychique, nous le sentons en nous, nous le connaissons par expérience interne, par l'action qu'il exerce sur notre énergie personnelle, en nous rendant compte des restrictions et des limitations qu'il impose à notre arbitraire, à notre activité, à laquelle communique une direction indépendante de nous, quelquefois même contraire à notre volonté, à nos goûts. De même que pour notre corps, nous arrivons à objectiver notre âme et à nous rendre compte que si elle est *à nous*, elle n'est pas tout à fait nous-même. C'est ainsi que l'existence objective de l'âme, du monde psychique, apparaît avec une force incontestable, plus incontestable peut-être que celle de la matière, car la connaissance que nous en avons est plus complète, plus immédiate.

Quoique non réductibles à des lois mathématiques, les phénomènes du monde psychique n'en présentent pas moins le même caractère rationnel que ceux du monde physique. L'activité psychique en effet se manifeste en vue de certaines fins, car agir sans but défini, sans fin déterminée, c'est agir sans raison. Et l'histoire de chaque individu en particulier, comme celle de groupes d'individus, et de l'humanité entière est là pour nous montrer que la vie psychique, intellectuelle, la vie de l'esprit présente une certaine direction, tend vers certaines

fins dont la réalisation de plus en plus complète constitue à proprement parler l'histoire universelle.

Toute la vie organique n'est qu'un ensemble de mouvements convergeant vers un même but, coordonnés en vue d'une fin qui, pour employer l'expression de Cl. Bernard, constitue l' « idée directrice du développement organique, l'idée évolutive ».

Mais notre raison, avec les fins en vue desquelles elle agit, n'est pas notre œuvre à nous, nous la recevons telle quelle, et nous sommes ainsi obligés de reconnaître en elle la manifestation d'un principe objectif, indépendant de nous. Ce principe, dont notre raison et notre activité rationnelle ne sont que des manifestations, peut-il être lui-même irrationnel, aveugle, agissant au hasard, sans but, sans fins? Affirmer cela, c'est tomber dans une contradiction sans issue, car ce serait supprimer tout accord entre notre raison et l'ordre de l'Univers, nous priver de toute garantie quant à la satisfaction de nos besoins les plus élémentaires et des fins essentielles de notre être. Le principe de l'Univers doit nécessairement être un principe rationnel, conscient de lui-même et de son activité, conscient de ses fins. C'est la Raison universelle, c'est Dieu, être à la fois immanent et transcendant, dans lequel l'opposition du subjectif et de l'objectif se trouve supprimée.

Les généralisations de M. Struve ne sont certes pas sans prêter le flanc à la critique. Nous avons relevé plus haut une de ces généralisations qui nous a semblé un peu équivoque, en tout cas trop hâtive. Mais l'auteur a fait là un effort pour s'élever à une conception moniste de l'Univers qu'il nous a paru intéressant de signaler.

Dr Jankelevitch.

II. — Psychologie.

Dr Paul Hartenberg. Les timides et la timidité (1 vol. in-8 de la *Bibliothèque de philosophie contemporaine*).

Cette monographie de la timidité se recommande par la variété des points de vue et l'abondance des documents. L'auteur se montre tour à tour biologiste, psychologue, reporter et médecin.

Il se donne dès l'abord comme philosophe en possession d'une doctrine et d'une méthode (avertissement, I-XIII). Sa doctrine se résume dans les thèses suivantes : la psychologie n'est pas « la science de l'âme », entité chimérique, mais l'étude positive des fonctions cérébrales, elles-mêmes rattachées à l'activité somatique. La fonction psychique primordiale et essentielle est l'émotion, non la pensée, et l'émotion n'est pas seulement consciente, mais organique, n'intéresse pas seulement le cerveau, mais le corps tout entier. M. Hartenberg croit nous devoir l'exposition complète de sa méthode : il ne se con-

nte donc pas d'indiquer celle qu'il a suivie, les observations qu'il a
·atiquées (observation simple des sujets), provoquées (interrogations
rectes, questionnaires) et recueillies (auto-observation, confidences);
indique encore celle qu'il eût voulu suivre et dont le sujet traité
admettait pas l'emploi. Il ne se console pas de ne point nous donner
la vérification expérimentale des faits exposés et des théories
nises », non pas qu'il croie que l'expérience lui aurait « appris
ielque chose de nouveau »; mais il eût tenu néanmoins à la faire
ur la beauté de la démonstration, « pour le principe ». C'est se
ontrer peut-être bien attaché aux « formes »; c'est aussi donner
heusement à entendre que la vérité positive ne peut s'établir sans
secours des tracés ou autres procédés d'observation matérielle. Il
uvait en réalité suffire à M. Hartenberg de traiter la question de la
nidité avec la rigueur qu'elle comporte : par la façon dont il la pose
parvient à la résoudre, il éclaire sa méthode et donne scientifique-
ent la mesure de son esprit bien mieux, à ce qu'il semble, que par
ne profession de foi philosophique ou une déclaration de principes,
écessairement à côté.

La définition de la timidité dont il part est heureuse. La timidité,
it-il (ch. I), est une émotion complexe, un mélange de honte et de
eur, qui se produit toujours et uniquement en présence de l'être
main, et qui a pour caractère d'être injustifiée ou sans objet, autre-
nt dit, d'être une *fausse* honte et une *fausse* peur (phobie). Elle
rêt deux formes : l'une occasionnelle, intermittente, l'autre chro-
ue; elle est d'abord le fait des circonstances, elle devient ensuite
forme du caractère.

tudions la première, ou « l'accès de timidité ». La définir sera
lyser les sentiments dont elle se compose : la *peur* et la *honte*.
a *peur* est caractérisée : 1° *objectivement* par des troubles de la
ulation (palpitation du cœur, vaso-constriction, pâleur, etc.), de la
iration, laquelle devient irrégulière, rapide, profonde, par des
bles musculaires, les uns affectant les muscles lisses des organes
rnes (chair de poule, sueur, vomissements, etc.), les autres, se
portant à la vie de relation (tremblement des membres, embarras
a parole); 2° *subjectivement* par les sensations de ces divers trou-
et par de l'obtusion sensorielle, de la confusion mentale.

a *honte* est *objectivement* la rougeur et *subjectivement* la sensa-
de rougir, et la tendance à se cacher, à fuir les regards.

es traits réunis de la honte et de la peur forment les symptômes
la timidité, lesquels se classent ainsi : symptômes sensitifs, —
eurs, — vasculaires, — psychiques. La valeur relative de ces
ptômes s'établit d'après leur ordre de fréquence, leur intensité et
caractère pénible, leur degré de réviviscence, etc. Quant à ces
nptômes eux-mêmes, ils ne sont, d'après M. Hartenberg, ni les
ses ni les effets de la timidité; ils « interviennent concurremment
ns ce *tout dynamique* qu'est l'émotion », ils en sont tous, au même

titre et presque au même degré, les éléments composants ou la traduction motrice. Cette dernière thèse nous paraît obscure : si les symptômes réunis constituent la timidité, ils en sont donc la cause, la substance ou l'essence; s'ils la traduisent, ils en sont donc l'effet. De toute façon, le mot symptôme paraît ici d'un emploi peu heureux.

M. Hartenberg reproduit (ch. III), développe et illustre de quelques exemples et faits nouveaux, l'analyse que j'ai donnée, dans un livre antérieur [1], de la timidité d'abord constitutionnelle et innée, et ensuite acquise, c'est-à-dire aggravée, systématisée par la réflexion. Pourquoi, exact à me citer lorsque je parle en mon nom, néglige-t-il d'indiquer les citations de Rousseau, d'Amiel, etc., qu'il m'emprunte, interprète en un autre sens et fait servir à d'autres fins? Il nous fait tort ainsi à tous deux. Rousseau timide! voici par exemple une vérité historique qui n'apparait pas à première vue, qui doit être préparée, justifiée; c'est la compromettre que de l'énoncer sans en faire la démonstration, ni y apporter les restrictions convenables.

La timidité constitutionnelle est, dans l'ordre exclusif des rapports sociaux, une hyperesthésie affective et représentative (perspicacité, clairvoyance aiguë) qui revêt une forme dépressive (honte devant les autres et peur des autres, honte à exprimer ses sentiments et peur du ridicule) et qui est compliquée, raffinée et subtile.

La réflexion ou l'analyse ajoute à la timidité ainsi entendue : le timide, qui se connait comme tel, a honte et peur de lui-même; il prend acte et fait état de l'infirmité de sa nature; il se sent dominé par elle comme par un mauvais sort qu'il ne peut conjurer; victime d'abord de son tempérament, il le devient ensuite de son imagination. Son caractère alors se déforme.

Il s'assombrit, il tombe dans le découragement et la tristesse habituelle, il devient pessimiste, misanthrope; il porte envie aux natures énergiques, tournées vers l'action, il les hait, s'applique à les mépriser, les traite de « barbares »; il tire orgueil de ses aspirations, de ses rêves, il se dit atteint de la « maladie de l'idéal »; mais son orgueil et en général ses sentiments *de tête* ne peuvent se soutenir; il passe de la hauteur des principes à l'humilité, de la misanthropie à la sentimentalité.

Au point de vue intellectuel, le timide s'analyse, se contemple du dehors, se dédouble et se fait de cette habitude et de ce goût de l'analyse, une prétention ou un système; il devient égotiste, « cultive son moi »; c'est un « dilettante de la vie intérieure ».

Enfin il a de la paraboulie, de l'aboulie, des alternatives d'exaltation et de dépression volontaires. Pour donner le change sur ses sentiments, il se fait bourru, hautain, orgueilleux, ironique, mais, quelque ton qu'il prenne ou quelque altitude qu'il adopte, il est toujours faux, ses actes contredisent son caractère; en cela consiste la paraboulie.

1. *La Timidité*, Alcan.

Le parti auquel généralement il s'arrête est l'abstention; il n'ose pas! il n'ose pas dire un mot spirituel, remercier, refuser, contredire; il est atteint d'inhibition, de stupeur; c'est un aboulique. La paraboulie paraît être une suite de l'aboulie : le timide veut forcer sa nature, se contraindre à parler et à agir; il parle et agit de travers (déformation de l'expression, mensonge par timidité). Il est raisonneur, et ses actes sont irraisonnés, impulsifs; il essaie de les justifier après coup, il devient sophistique et de mauvaise foi. Il ne se possède pas; il a des éclats imprévus, des sautes de volonté, des phases d'explosion suivies d'accalmie, des phases d'abattement suivies de révolte; il se reproche ce qu'il n'a pas fait et aurait dû faire, il trouve après coup ce qu'il aurait dû dire. Il est à la merci de ses nerfs, de ses impressions du moment; il s'en rend compte et est finalement malheureux.

M. Hartenberg s'en tient à cette analyse descriptive, à ce tableau symptomatique de la timidité. Il assemble, il étiquette les traits du caractère des timides; il ne les hiérarchise pas, ne les déduit pas les uns des autres; il n'en montre pas la convergence, le développement symétrique, la concordonce à la fois naturelle et logique, l'unité foncière.

De là, dans son livre si clair, une certaine confusion, à laquelle ajoute encore l'étude, d'ailleurs curieuse, de « quelques types de timides », empruntés au roman (Philippe, Robert Greslou, Julien Sorel) ou à la vie réelle, à l'histoire (Amiel, Rousseau). Comment l'*espèce* timide produit-elle ces *variétés* : l'orgueilleux, le révolté (le Philippe de Barrès), l'être résigné, tiède de sentiment et faible de volonté (Amiel), le passionné, déclamatoire et tragique (Rousseau), le raisonneur froid, résolu, dont l'audace apparente est l'inversion d'une timidité réelle (Julien Sorel)? Comment la timidité s'arrange-t-elle avec ces tempéraments divers? C'est ce qui, sans être incompréhensible, demeure pourtant trop inexpliqué.

L'auteur traite ensuite de « l'évolution, de l'étiologie et des variétés » de la timidité (ch. IV).

A. *Évolution.* — La timidité est soumise à l'influence de l'âge, du sexe et de la race. Chez l'enfant, elle est un simple mouvement de peur irraisonnée, instinctive; chez l'adulte, à l'époque de la puberté, elle est une émotion profonde, qui rayonne sur toute l'âme, et se lie au sentiment du moi. Chez la femme, la timidité est mieux portée que chez l'homme, la faiblesse est une grâce, la rougeur un attrait; aussi s'accompagne-t-elle généralement chez elle d'un moindre trouble émotif. Certaines races sont vouées à la timidité (Germains, Slaves, Celtes), d'autres, et entre toutes la race anglo-saxonne, en sont naturellement exemptes. M. Hartenberg se trouve ici en désaccord formel, non seulement, comme il l'indique et s'en étonne, avec Stendhal, mais encore avec Taine (*Notes sur l'Angleterre*, p. 70 et suiv.) et Stuart Mill (*Mémoires*) : ce dernier met en regard de la compression qu'exercent sur les âmes les mœurs et l'éducation anglaises la cour-

toisie française, si favorable à l'épanouissement des esprits. M. Hartenberg qui traite la timidité par « les viandes grillées et rôties » croit trop à l'influence du rosbif sur le tempérament anglais, et pas assez à celle du milieu social : la tyrannie du *cant*, un protestantisme rogue, une solennité habituelle de ton et de manières font peut-être plus de timides que les sports et « le tonus musculaire élevé » n'en empêchent; au reste la timidité est si complexe et se rattache à tant de causes qu'il est téméraire d'en faire un simple trait de race.

B. *Étiologie.* — Les causes de la timidité sont prédisposantes (hérédité), déterminantes (défauts physiques et moraux) et occasionnelles (circonstances, lieux, personnes). Il arrive aux timides de se méprendre sur leur valeur relative et de les confondre. M. Hartenberg les énumère toutes en détail, en particulier les dernières. Le caractère intimidant des personnes tient notamment à leur qualité (étrangers, parents, maîtres), à leur profession (les médecins seraient plus intimidants que les pharmaciens), à leur sexe (timidité en amour), etc.

C. *Variétés.* — Une forme intéressante de la timidité est le trac ou timidité en public. Il est fréquent chez les acteurs : c'est « le mal de mer des planches ». Il a lieu soit à toutes, soit seulement à certaines représentations (ex. les soirs de première) et soit avant, soit pendant les représentations. Il comporte des degrés : la simple surexcitation nerveuse, le trac proprement dit, le grand trac; ce dernier est celui qui paralyse et anéantit. Il ne disparaît pas, il croîtrait plutôt avec l'expérience de la scène. Il est plus fréquent dans certains rôles, sous certains costumes, dans certaines salles. Il est commun à tous ceux qui paraissent en public, et on ne voit pas bien pourquoi M. Hartenberg traite à part du trac des conférenciers, des avocats, des musiciens. Ce chapitre est amusant, plein de citations et d'anecdotes.

Exagérons, compliquons soit l'accès de timidité, soit le caractère des timides, nous aurons les « timidités pathologiques ». Une de celles-ci, l'éreuthophobie (phobie de la rougeur), est spécialement et longuement étudiée (ch. V).

A vrai dire, pour M. Hartenberg, toute timidité est morbide, et doit être prévenue ou guérie. M. Hartenberg préconise les grands moyens prophylactiques : réglementation des mariages, réforme pédagogique, suppression de l'internat, éducation anglaise, sans préjudice des petits : encourager, rassurer les timides, ne pas laisser voir qu'on remarque leur gêne. — La thérapeutique de la timidité comprend l'auto-thérapie, ou traitement dont le malade s'avise de lui-même, ensemble de maximes ou de recettes empiriques, ingénieuses, bizarres, et le traitement médical scientifique. Tel par exemple, pour vaincre sa timidité, s'exalte par des lectures romanesques, comme celle du Mémorial de Sainte-Hélène, se délivre de préjugés, de scrupules, remplit ses poches d'argent, fume, sifflotte, porte une canne, afin de se donner une contenance. Le plus souvent la timidité se guérit d'elle-même, sans tant de façons, par le simple frottement social. Mais

parfois elle requiert l'intervention du médecin. Celui-ci prescrira une hygiène alimentaire, s'appliquera à relever le ton musculaire par l'hydrothérapie, le massage, des exercices d'entrainement, à relever le moral par d'habiles suggestions, soit indirectes (attitudes cérébrales créées au moyen d'attitudes musculaires, ex. lever haut la tête), soit directes (encouragements, bonnes paroles, mensonges inutiles, ψεύδεσθαι ἐπ'ἀγαθῷ). Le timide est conçu par M. Hartenberg comme un enfant docile aux mains d'un éducateur infaillible, qui peut et ose tout. Ce Mentor incarnant Minerve doit être médecin, doit posséder un « établissement spécial » où il réunit ses malades, doit « commander » en personne « les exercices » thérapeutiques. M. Hartenberg, qui signale comme forme particulière de la timidité l'iatrophobie, veut nous rejeter ici dans un autre excès, au moins aussi dangereux, l'iatrolâtrie. Je signale cette tendance, et n'insiste pas sur la thérapeutique de l'éreuthophobie, du trac, et sur les cas de guérison obtenus par l'auteur.

M. Hartenberg nous paraît s'exagérer la portée pratique et sociale de son livre. L'idéal moral qu'il propose aux timides ne nous paraît pas non plus celui qu'il leur appartient de réaliser le plus sûrement ni celui qui répond le mieux à leurs instincts élevés. M. Hartenberg ne conseille pas sans doute, mais ne condamne pas non plus expressément la morale d'arrivistes et d'effrontés qui se dégage des romans de Stendhal et de certaines pages, citées par lui, de Barrès et de Bourget. Or l'antidote de la timidité ne devrait pas être une telle morale, mais plutôt celle de la réserve digne, de la fierté intérieure, et de la modestie vraie, dont La Bruyère (Le mérite personnel), Vauvenargues et A. de Vigny ont tracé les grandes lignes.

Mais quoi que l'on pense de ses conclusions, le livre de M. Hartenberg se lit avec intérêt : il est documenté, anecdotique, par là même pittoresque et vivant; il témoigne de lectures variées, abondamment mises à profit; il est clair, bien conduit; c'est un catalogue d'observations bien classées. Le but médical qu'il vise peut être manqué, il peut même être indiscrètement poursuivi; la valeur psychologique et scientifique de son livre n'en est pas diminuée, et elle suffit à le recommander ou à le défendre.

L. DUGAS.

V. Henry. LE LANGAGE MARTIEN. Paris, Maisonneuve, 1901. XX-152 p. — La langue que considère M. Henry dans cet ouvrage et qui serait parlée dans la planète Mars est celle du médium si bien étudié par M. Flournoy dans son livre *Des Indes à la planète Mars*. M. Henry examine en détail le vocabulaire et la grammaire de cette langue et tire de ses constatations des conclusions dont quelques-unes ont une portée générale. Il montre que le vocabulaire du martien est essentiellement français (le médium habite Genève); viennent ensuite quelques emprunts à l'allemand, au magyar, à l'anglais, à une source orientale

(mots sanscritoïdes); le nombre des mots qui ne se laissent pas ramener de quelque manière aux sources précédentes est très restreint. La grammaire du martien suit servilement la grammaire française. Les conclusions de M. Henry sont les suivantes : 1° presque tous les mots du martien ont une étymologie assurée et sont tirés de langues connues du médium; 2° avec ces matériaux, le médium s'est créé, d'une façon inconsciente, par les procédés sémantiques, métonymies, associations, etc., que l'on constate dans les langues ordinaires, et qui également sont employés inconsciemment, un vocabulaire spécial; 3° l'observation du martien, comme celle des jargons enfantins, prouve que « tout langage commence par un gazouillis de mots, entre lesquels et sous lesquels le sujet n'apprend que plus tard à faire un choix et à mettre un sens précis »; 4° M. Henry applique ces résultats à la solution de la question des commencements du langage humain. « Le cri animal, dit-il, avant d'être un appel, ne fut qu'un réflexe inconscient, et le langage en procède, mais par une voie détournée : seul le cri d'appel, l'interjection chez l'homme, est la survivance d'une animalité antérieure; le langage proprement dit a une autre origine, non moins mécanique, au surplus, ni moins foncièrement étrangère au mécanisme de la pensée. Bref, ce que nous nommons « le langage suivi », par opposition à la simple exclamation, a dû débuter par une éjaculation de sons quelconques, appropriés naturellement à l'organe qui les émettait, mélopée très probablement allitérante et assonante, gymnastique pulmonaire et labiale, sous laquelle le sujet ne mettait sans doute, et sûrement ne cherchait encore à faire comprendre à ses semblables aucun rudiment d'idée. Avant d'être l'expression d'une pensée, le langage a été un exutoire : pour les muscles pectoraux? pour les cellules de la troisième circonvolution? C'est aux physiologistes d'en décider. »

B. BOURDON.

Edward Bradford Titchener. EXPERIMENTAL PSYCHOLOGY. — MANUEL OF LABORATORY PRACTICE. Vol. I. *Qualitative experiments*. Part I. *Student's Manual*. 1901. New-York, Macmillan. XVIII-214 pages. — **Edward Bradford Titchener.** EXPERIMENTAL PSYCHOLOGY. — MANUEL OF LABORATORY PRACTICE. Vol. I. *Qualitative experiments*. Part II. *Instructor's manual*. 1 vol., 1901, New-York. Macmillan. XXXIII-456 pages.

Edward B. Titchner vient d'enrichir la littérature psychologique américaine d'un nouveau manuel de psychologie expérimentale et qui mériterait pourtant une place à part parmi les publications récentes de ce genre.

Le manuel est un traité pratique de laboratoire et il est divisé en deux parties : la première est destinée à l'usage des élèves, et la

conde constitue, pour s'exprimer selon les intentions de l'auteur, le anuel du professeur.

La première partie de cette publication, quoique à l'usage des èves, est bien élémentaire et il faut supposer que Titchener s'est ressé à des étudiants bien peu au courant de l'étude de la philosoie. Elle porte néanmoins l'empreinte des qualités du psychologue néricain : elle est claire et les intelligences les moins familières avec psychologie expérimentale peuvent facilement et rapidement comendre le maniement des appareils et la portée de la technique psyologique. Les sensations occupent un peu plus de la moitié du lume et l'auteur n'a heureusement pas oublié la partie vraiment téressante de la psychologie expérimentale : la vie psychique avec s diverses et multiples modalités. Et si l'on ne peut pas suivre tours l'opinion de Titchner, il faut reconnaître qu'il possède d'excelntes qualités de professeur, sachant admirablement schématiser et laircissant pour des intelligences jeunes les problèmes les plus ides de la psychologie, comme, par exemple, les mouvements involntaires, le rythme, la perception de l'espace visuel, etc.

Le volume contient deux parties de dimensions presque égales : la remière concerne l'étude des sensations visuelles (1-31); l'étude des ensations auditives (31-52), celle des sensations cutanées (52-63); elle des sensations gustatives (63-70) et olfactives (70-87) et enfin elle des sensations organiques (87-91). Les chapitres suivants VII et III se réfèrent aux sentiments affectifs et aux temps de réaction 1-108; 108-117). La seconde partie contient des indications concernant perception visuelle de l'espace, la perception auditive, la perption tactile de l'espace et enfin l'idéation et l'association des idées. ns chaque chapitre, après quelques données générales, suit un choix xpériences souvent des plus heureux; ainsi on remarque, à propos la sensation visuelle, quatre « experiment », à propos de la loi du lange des couleurs, de la sensibilité de la rétine aux couleurs, ropos des phénomènes visuels du contraste, etc. Tous les autres chares sont rédigés selon le même plan, chaque expérimentation étant plus capitales et en même temps des plus élémentaires. Des témas et des figures (57) complètent la description des expériences. Remarquons en passant que les quelques notions que l'auteur ne dans son introduction comme conseil-guide pour les étudiants it bien sommaires et extrêmement élémentaires.

a seconde partie, celle concernant le professeur, est plus que le uble du contenu de la première, et n'est qu'une exposition plus nplète avec d'amples détails sur les mêmes expériences et le ème canevas. Les indications bibliographiques sont plus riches et données expérimentales plus étudiées, plus fouillées. Citons un cellent chapitre sur l'association des idées et un autre très précis plein de vues synthétiques sur la perception visuelle de l'espace. s experiments XXVI, p. 171, se référant à la méthode graphique,

the plethysmographic method, comme l'auteur l'appelle, sont les moins bien exposés; les données sont pauvres en critique de technique et le lecteur méconnaissant la question trouvera une description plus que sommaire, et laissant souvent à désirer à bien des points de vue. Le choix des appareils n'est pas suffisamment motivé et s'il y a un chapitre où le psychologue doit être prudent, sévère même, c'est sans doute dans ce discours soi-disant objectif, mais plein d'illusions expérimentales, intimement liées aux moindres causes d'erreur de la technique. Ainsi le choix du chronomètre de Jacques ne me semble pas recommandable pour un cours élémentaire de psychologie expérimentale, et à la place de l'illustration concernant la méthode pour vernir et sécher les clichés, question rentrant dans les données élémentaires de la cuisine expérimentale que chaque technique exige, il y aurait lieu d'esquisser d'autres appareils graphiques et pléthysmographiques, dont la liste est trop longue pour la répéter ici. Les sources paraissent souvent échapper aux investigations directes de l'auteur, et il se contente de citer et d'exposer des appareils d'après des compilations, sans s'orienter vers les travaux originaux. Le sphygmomanomètre de Mosso pourrait être au moins indiqué. Les critiques adressées à la technique graphique et auxquelles les physiologistes font grandement attention, semblent être laissées de côté par Titchener, s'il ne les ignore pas. C'est fâcheux, car dans les écoles contemporaines, bien des psychologues se contentent aveuglément des données de la méthode graphique : pour leur soi-disant objectivité, quelques zigzags blancs sur le papier noirci arrêtent leur puissance d'observation, comme s'ils avaient entre les mains des faits vraiment indiscutables. La méthode graphique exige une compétence hors ligne dans son utilisation, ou si l'expérimentateur n'est pas mis en garde contre bien des illusions, il prendra facilement un frottement de plume pour un fait psycho-physiologique, la corrélation d'un changement de position ou celle d'un mouvement subconscient comme un fait dont il faut chercher un coefficient tout autre dans l'expérience qu'on dirige.

Le volume contient enfin trois appendices, le premier se référant à une série de questions pour l'examen des élèves (421-430), le second à la bibliographie, — les volumes de fond et les traités de psychologie d'une importance quelconque —, dans laquelle nous relevons quelques monographies desquelles le lecteur ne tirera qu'un profit très restreint. Outre qu'elles n'ont pas l'autorité suffisante, elles cadrent mal avec les autres données classiques judicieusement choisies. Le troisième appendice donne la liste des fabricants d'appareils scientifiques intéressant la psychologie.

Tel est le volume de Titchener. Il rendra des services indiscutables au point de vue didactique et si par hasard — ce que nous lui souhaitons — il publie une seconde édition, nous nous permettrons de lui conseiller d'aiguiser plus son sens critique surtout pour la seconde

partie. Il a prouvé plus d'une fois qu'il est un critique compétent et nous lui demanderons d'examiner de plus près les techniques sensorielles et autres et de tâcher de suggérer à son lecteur, un novice en fait de psychologie expérimentale, que certains appareils qu'il recommande sont extrêmement critiquables. Je pourrais préciser bien des points de mes critiques, si la question ne m'orientait trop loin dans une discussion un peu en dehors d'une analyse critique; je lui signale particulièrement les chapitres des sensations auditives, celui de la dynamométrie, la pléthysmographie et celui des sensations visuelles. Je le cite au hasard de la plume. Des descriptions sèches n'ont qu'une valeur médiocre en science; le principal sont les conditions expérimentales dans lesquelles un appareil est utilisé et il me semble que Titchener, parfois à dessein ou sans le vouloir, le néglige systématiquement.

Ces critiques à part, — et nous les avons faites connaissant la compétence du psychologue américain, — les deux parties de ce premier volume de psychologie expérimentale sont appelées à donner une éducation sérieuse aux élèves et à tracer une liste rigoureusement expérimentale aux professeurs de psychologie. Souhaitons-lui de glisser dans la jeunesse le goût de l'expérience et des recherches expérimentales, les seules qui puissent enrichir nos connaissances philosophiques, car plus que jamais on a besoin d'une direction expérimentale.

N. VASCHIDE.

P.-J. MOEBIUS. **Stachiologie.** *Weitere vermischte Aufsätze* (Leipzig, Barth, 1901).

Ce recueil d'articles est dédié par M. Moebius à la mémoire de son illustre maître Fechner. Il regrette qu'on ait mis sous le manteau la métaphysique de Fechner, non moins remarquable que sa psycho-physique. Lui-même, il ouvre le présent volume par trois entretiens, habilement conduits, sur la métaphysique, et trois autres sur la religion. Selon M. Moebius, la conscience est partout; la vie s'élargit progressivement, de la cellule à l'organisme, de la Terre à l'Univers. Le développement de l'homme consiste en ceci, qu'il passe de la vie instinctive à une vie de plus en plus consciente. Ainsi sa religiosité inconsciente doit devenir religiosité voulue. Le « renoncement » suppose la « sympathie », c'est-à-dire, au fond, la connaissance que nous formons un seul être avec les autres êtres et avec le monde. Nous devons nous retrouver dans le monde, y retrouver ce qui est le noyau de notre être, c'est-à-dire Dieu, de quelque manière qu'on l'entende.

Avec la troisième étude, psychiatrie et histoire de la littérature, et les suivantes, M. Moebius nous ramène sur le terrain où nous avons l'habitude de le rencontrer. Il émet cette vue fort juste, que le médecin aliéniste doit être plus qu'un anatomiste, mais un clinicien familier

avec l'analyse de l'esprit : l'histoire serait autre qu'elle n'est, si les biographies avaient pu être écrites avec la connaissance du médecin. Il insiste sur ce point, qu'il n'y a pas de cerveau absolument sain, et qu'on a beaucoup exagéré la distinction du normal et de l'anormal.

A l'égard de Rousseau, dont il fait un dégénéré supérieur et excuse les faiblesses, il estime que ses « Confessions » sont la défense d'un malade atteint de paranoia, contre des persécuteurs imaginaires.

A l'égard de Goethe, il réfute l'allégation du docteur Freund, qui avait pensé pouvoir conclure des lettres de Goethe et du sort de sa postérité, à une infection syphilitique datant de la jeunesse du poète.

La sixième étude a pour objet les rapports du génie avec la folie. M. Moebius laisse l'honneur à Lombroso d'avoir traité la question sérieusement. Sa méthode, d'ailleurs, lui semble fausse. Cette méthode consiste à grouper ensemble tous les individus dits géniaux, et à rechercher ensuite les particularités par lesquelles ils s'éloignent de l'individu normal. Mais d'abord, l'abondance des matériaux biographiques ne permet pas à un seul écrivain de les critiquer tous avec le soin désirable; puis, ces matériaux sont défectueux, et le plus souvent trompeurs en ce qui concerne les caractères pathologiques.

C'est aussi un tort, pense M. Moebius, que de ne parler que des hommes de génie. Une distinction rigoureuse entre le talent et le génie n'est pas possible. Il y a quelque chose du génie, dans tout talent; c'est une question de degré, contrairement à l'opinion de Forel (j'ajoute, à celle de Grosse). Le talent n'est que l'accroissement d'une aptitude commune à tous les hommes; et le génie, un haut degré du talent. Si le talent était pathologique au sens de Lombroso, il ferait partie du groupe des syndromes, à peu près comme l'hypocondrie ou l'hystérie se retrouvent dans la descendance des malades atteints de paranoia. Et cela n'est point. Les choses se comprennent mieux, si l'on entend que toute singularité est apparentée à la maladie.

Chez l'homme de talent, outre le trouble dans les rapports entre l'activité intellectuelle et les autres modes d'activité, il y a trouble dans les rapports entre les facultés spéciales de l'esprit. Ce n'est pas le plus haut degré du talent qui fait le danger, mais la faiblesse plus grande de certaines facultés par rapport à d'autres. Le talent et le génie ne sont donc pas des syndromes; mais, en tant qu'ils reposent sur un dérangement de l'équilibre ordinaire, ils sont un acheminement à ces troubles morbides. De toute façon, il faut se rappeler qu'il n'existe pas plus *un* génie, qu'il n'existe *une* intelligence ou une volonté; il n'existe que des tendances déterminées, qui se trouvent plus développées en des organisations privilégiées. Il y a donc autant d'espèces de génie qu'il y a d'aptitudes, et l'étude des talents spéciaux est indispensable à la connaissance de l'homme de génie. Conclusions que j'ai soutenues moi-même bien des fois.

La septième étude traite de l'hérédité des dons artistiques. Il n'est pas douteux, remarque M. Moebius, que le talent est inné, et, s'il est

inné, il dépend des parents. Le talent, sans doute, ne s'hérite pas toujours, et parfois il surgit inopinément : ces cas restent inexpliqués. Mais raisonnons d'abord sur les données positives qui sont à notre disposition.

En consultant l'histoire, on relève, quant à l'hérédité, les groupes suivants : 1° frères; 2° père et fils; 3° groupes de famille; 4° neveu et oncle; 5° père et fille; 6° frère et sœur. Manquent les groupes : mère et fils, mère et fille. D'où cette première conclusion, que *l'hérédité vient du père*, et que la mère ne joue qu'un rôle secondaire. M. Moebius déclare n'avoir trouvé jusqu'ici aucun exemple certain de l'hérédité, par la mère, du talent pour les mathématiques, pour les arts plastiques, pour la musique.

Lui-même, pourtant, il cite quelques exemples qui ne permettent peut-être pas une affirmation aussi entière. J'ajoute que j'aurais au moins à présenter un cas assez décisif; il s'agit d'une aptitude musicale, franche chez la mère, éminente chez la fille. La musique et les mathématiques sont surtout propres à l'étude de l'hérédité, à cause de la reconnaissance facile du « don ». Quelques exceptions, du reste, fussent-elles bien tranchées, ne sauraient infirmer la règle, et les observations de M. Moebius sur ce point me paraissent convaincantes. S'il refuse à la mère la transmission du talent, il ne tient pas ses qualités pour indifférentes. L'artiste, dit-il, hérite de sa mère des qualités qui donneront à son génie une couleur particulière. Le cas des familles d'artistes, par ailleurs, exclut tout à fait la part maternelle; l'élément maternel représente ici un apport désordonné, en regard de l'apport constant des mâles. L'homme a la particularité du talent, comme il a celle de la barbe; une fille peut porter la barbe, mais cela est contre nature. Le talent est un don dangereux, et cela suffit à expliquer qu'il soit si rare chez la femme, et qu'il n'arrive chez elle jamais à l'excellence. La femme sert l'art pour le mieux, non pas quand elle peint ou compose, mais quand elle donne à l'artiste l'aiguillon et engendre de lui des fils robustes.

Les deux études qui continuent celles-ci et traitent. 1° de quelques différences entre les sexes, 2° de la faiblesse d'esprit physiologique de la femme, enferment en peu de pages ce qu'on a dit de plus net et de plus franc sur cette matière délicate, la non-parité des sexes. M. Moebius ne craint pas d'y dénoncer une des idées fausses les plus graves de ce temps; il appelle notre attention sur la différence fonctionnelle existant entre les sexes et sur les conséquences de cette différence, sur l'antagonisme nécessaire entre la fonction maternelle de la femme et la fonction intellectuelle, sur ce caractère de dégénérescence que manifestent la masculinité de la femme et la féminité de l'homme. Il ne se propose rien moins que de passer la charrue sur le terrain des *Höhere Töchterschulen*; car notre système d'instruction est à ses yeux une barbarie. Il ne voit pas d'inconvénient, d'ailleurs, à ce qu'on permette aux femmes l'accès de toutes les écoles, étant bien convaincu que c'est

le meilleur moyen de les en détourner. Ce sont encore là des con
sions qui s'accordent avec ma manière d'envisager cette question
il m'a toujours paru singulier qu'on puisse penser que l'évolution,
ce qui regarde l'un des sexes, aurait été artificielle en tous les lieu
depuis le commencement des temps.

L'auteur d'un article publié dans les *Grenzboten* a interrogé nom
de jeunes filles, de 16 ans environ, élèves des écoles supérieures, e
a constaté que leurs connaissances étaient « à peu près nulles ».

Pour arriver à ce résultat, ces malheureuses ont endommagé leu
yeux, affaibli leurs nerfs, émacié leur corps, et passé sur les ban
huit ou dix années, qui eussent été mieux employées à apprendr
comme jadis, des choses utiles et à soigner leur santé. L'auteur d
l'article, écrit M. Moebius, pense que cette ignorance des filles vie
de l'insuffisance des écoles, qu'il faudrait réformer. Non, cet oub
rapide est le secours que leur prête la nature contre la tyrannie de
maîtres; le cerveau féminin se délivre vite de la charge qu'on l
impose. Ce que nous avons à faire, ce n'est pas de contrarier la natu
en instruisant les femmes au-delà de leurs moyens, mais c'est au co
traire de les protéger contre l'intellectualisme.

Le volume se termine par deux études également instructives
pleines de sens, l'une sur la *dégénérescence*, dont le savant aliénis
s'attache à préciser la notion, l'autre sur l'usage modéré et l'abste
tion des boissons alcooliques.

L. Arréat.

Gaetschenberger. Grundzüge einer Psychologie des Zeich
Regensburg, Manz, 1901; 132 p.

Après quelques remarques terminologiques préliminaires, l'au
étudie dans un premier chapitre le rapport de signe en considé
un certain nombre d'acceptions du mot *signe* (la fumée est sign
feu, l'éclair est signe du tonnerre, etc).. Les autres chapitres son
cessivement consacrés à la définition logique du signe, à sa d
tion psychologique, au signe conventionnel, au semblable comme
(onomatopée, image et original, etc.), à la compréhension du si
à la psychologie de la nécessité. Il s'agit, en somme, essentiell
dans cette étude, d'analyses idéologiques et de définitions.

Oltuszewski. Psychologie und Philosophie der Sprache
Fischer, 1901; 70 p.

Cette étude est divisée en trois parties. Dans la première
passe en revue les hypothèses principales qui ont été émises
philosophes et les linguistes concernant le commencement et l
du langage, et dans lesquelles il n'a été à peu près aucunem

compte du point de vue psycho-biologique; dans la seconde, il analyse brièvement les travaux des savants qui, au contraire, ont tenu compte des recherches psycho-biologiques et aussi de celles qui ont été faites concernant le développement du langage chez les enfants; enfin, dans la troisième, il expose, en s'appuyant sur les travaux des médecins et des physiologistes et sur les recherches concernant le développement du langage chez l'enfant, sa propre conception de la nature du langage; il admet la doctrine évolutionniste et il fait dépendre essentiellement le développement du langage chez l'homme de celui de l'esprit, bien qu'il reconnaisse aussi que le langage, une fois développé, facilite la pensée.

A. Thumb et K. Marbe. EXPERIMENTELLE UNTERSUCHUNGEN ÜBER DIE PSYCHOLOGISCHEN GRUNDLAGEN DER SPRACHLICHEN ANALOGIEBILDUNG. Leipzig, Engelmann, 1901; 87 p.; 2 marks.

Ce travail est dû à la collaboration d'un linguiste (Thumb) et d'un psychologue (Marbe). Le but des deux auteurs a été de soumettre à l'expérimentation l'étude des associations sur lesquelles repose l'assimilation par analogie dans le langage. Je laisserai de côté les chap. I, IV, V et VI, qui ont surtout un intérêt linguistique, et ne considérerai que les chap. II et III consacrés le premier à la critique de la doctrine de l'association et le second à l'exposé des résultats obtenus.

Dans le ch. II, Marbe critique en particulier la division des associations proposée par Wundt. Le principal reproche qu'il lui adresse, c'est que, lorsqu'il s'agit des subdivisions de l'association « interne », ces subdivisions concernent les rapports de signification entre les mots considérés et ne sont nullement des divisions d'associations. Wundt, d'après Marbe, paraît supposer que, dans les expériences ordinaires avec mots prononcés, le mot entendu provoque d'abord chez le sujet la représentation d'une signification, que cette signification en évoque par association une seconde, et qu'enfin le sujet donne un nom à cette dernière. Cette hypothèse, selon Marbe, est erronée; le plus souvent, d'après lui, la réponse du sujet s'associe directement au mot entendu, sans interposition de représentations. Cette remarque de Marbe ne me paraît qu'en partie juste; il ne distingue pas entre le sens des mots et les représentations relativement nettes que peuvent évoquer les mots; si, le plus souvent, il ne s'intercale pas, ainsi qu'il a raison de le faire remarquer, de représentations proprement dites entre le mot entendu et le mot répondu, il n'en est pas moins certain que presque toujours l'association des deux mots présente un sens et se distingue d'une association simplement phonétique comme le serait l'association *table-fable*, par exemple.

[...] recherches expérimentales dont les résultats sont rapportés au [...]ont été faites avec des mots prononcés à chacun desquels le

sujet répondait un autre mot; ces recherches ont compris aussi des déterminations chronométriques. Le premier groupe des mots employés, complètement inconnus à l'avance du sujet, était formé de 10 noms de parenté (*Vater*, *Mutter*, etc.), 10 adjectifs, 10 pronoms (*ich*, *du*, etc.), 10 adverbes de lieu (*wo*, *woher*, etc.), 10 adverbes de temps (*wann*, *jetzt*, etc.), et des 10 noms de nombres de 1 à 10. Le second groupe était composé de verbes à l'infinitif. Les réponses du premier groupe sont pour le plus grand nombre constituées par des mots de même classe que les mots questions, c'est-à-dire qu'il y a tendance forte à répondre à un nom de parenté par un nom de parenté, à un adjectif par un adjectif, etc. Quant aux verbes, ils évoquent surtout des substantifs et des verbes. Ces résultats, d'après ce que j'ai constaté en français, ne doivent pas être considérés comme ayant une valeur tout à fait générale; il y a à compter dans ces expériences avec les habitudes grammaticales de la langue employée : ainsi, en français, nous avons l'habitude de faire suivre souvent un verbe d'un adverbe (*courir vite*, par exemple); aussi, les associations verbe-adverbe, dans des expériences comme celles dont il est ici rendu compte, sont-elles en français nombreuses.

Marbe formule encore la conclusion générale qui suit : Pour toutes les classes de mots considérées, sauf pour les noms de nombres, apparaissent parmi les associations fréquentes des associations réciproques, de telle sorte qu'un mot *a*, qui évoque de préférence un mot *b*, est à son tour facilement évoqué par *b*. Quant aux nombres, c'est le nombre immédiatement supérieur au nombre entendu qui est le plus souvent évoqué.

Enfin, une troisième conclusion générale est que les associations se font d'autant plus rapidement qu'elles sont plus fréquentes, la fréquence étant mesurée par le nombre de fois où la réponse considérée s'est présentée, mis en rapport avec le nombre total des associations effectuées relativement au mot question considéré.

B. BOURDON.

J. von Kries, B. UEBER DIE MATERIELLEN GRUNDLAGEN DER BEWUSSTSEINS-ERSCHEINUNGEN. Tübingen u. Leipzig, Mohr, 1901, VI-54 p.

L'auteur reprend d'un point de vue critique la question : à quels processus du système nerveux central correspondent nos perceptions? Jusqu'ici on a répondu en appliquant aux centres ce que l'on venait d'apprendre par des recherches sur les nerfs périphériques; on a donné la plus grande extension possible aux phénomènes d'*excitabilité* et de *conduction*, avec leurs variations (*Hemmung und Bahnung* de *Exner*). Le phénomène de conduction surtout a paru propre à tout expliquer, jusqu'aux opérations si complexes et si obscures encore de l'association et de la généralisation. Il y a une théorie physiologique de l'association, comme il existe une théorie psychologique.

Dans une série d'analyses tout à fait remarquables, l'auteur démontre l'insuffisance de ces notions. On n'arrive à expliquer ni l'association, ni la généralisation, ni le jugement. On se trompe lorsqu'on croit retrouver dans une certaine conduction, dont on pourrait marquer le trajet, la traduction physiologique d'une certaine perception ou d'une opération de l'esprit. On s'asservit trop à ce que l'anatomie nous a appris des liaisons, des associations entre les neurones. On cherche trop à schématiser les faits psychologiques par des processus intercellulaires, et à retrouver physiologiquement la pleuralité de termes que donne l'analyse psychologique.

Il est plus scientifique de substituer à ces explications anatomiques une explication *fonctionnelle*, conforme à ce que nous savons de l'activité propre et de la puissance de modification des cellules, et de chercher l'équivalent des faits psychiques dans des phénomènes *intracellulaires*. Une perception peut très bien avoir pour support, pour organe, une cellule unique, à laquelle elle imprime une modification déterminée. De plus, des perceptions multiples peuvent avoir pour organe la même cellule. En outre, aucune cellule n'étant isolée, l'état de chacune est représenté en quelque manière dans les autres; de telle sorte que dans un organisme qui a évolué, on peut dire qu'il n'y a pas, par exemple, *une* image ici, *une* image là, rigoureusement circonscrite à tel minuscule segment de l'écorce. On comprend ainsi que l'on n'observe pas, à la suite d'une lésion déterminée, la disparition de certaines images particulières (p. ex., celles de table ou de livre), en même temps que la conservation d'autres images particulières (p. ex., celle de chien, chaise, etc.), — mais plutôt un affaiblissement progressif et généralisé de la fonction.

Qu'on puisse beaucoup attribuer à une cellule, c'est ce que suffirait à prouver le phénomène de la reproduction (*Fortpflanzung*).

La recherche physiologique n'est donc pas rigoureusement dépendante de la recherche anatomique, si étroit que soit le rapport entre la structure et la fonction. Il est dangereux de dire : attendons que l'anatomie et l'histologie du cerveau soient complètement connues, pour en étudier les fonctions.

Nous en savons dès maintenant assez pour chercher à connaître les fonctions du cerveau : de même nous n'avons pas attendu l'achèvement de l'histologie du muscle ou de la glande, pour étudier la fonction des glandes et des muscles.

E. B.

Filippo Masci. Il Materialismo Psicofisico e la Dottrina del Parallelismo in Psicologia. Napoli, Tessitore, 1901. 283 p.

L'auteur traite du point de vue psychologique la question de l'âme et du corps, et des deux « substances ». — Le livre se compose de trois essais. Dans le premier, on nous expose les théories modernes du

système nerveux, les arguments qu'elles ont fourni à la doctrine du parallélisme, le parallélisme selon Mosso, et la théorie somatique des émotions, où cette doctrine du parallélisme a cru trouver son plus beau triomphe.

L'auteur a en vue le parallélisme psychophysique, — non pas le matérialisme déjà ancien qui établissait une équation entre sensation et mouvement moléculaire, mais la doctrine qui voit dans les faits psychologiques des fonctions, au sens biologique du mot, des faits physiologiques, et qui admet l'irréductibilité et l'incommensurabilité des deux ordres de phénomènes.

Le second essai est un exposé critique des théories par lesquelles on a tenté d'exprimer les rapports du physique et du psychique. Les hypothèses métaphysiques sont d'abord rejetées; elles s'éloignent trop de l'expérience; elles ne peuvent définir intelligiblement les substances qu'elles ont distinguées, ni refaire l'unité de ce qu'elles ont séparé. Ces hypothèses métaphysiques sont le matérialisme pur, le spiritualisme, le dualisme, et le monisme.

Suit la critique du parallélisme psychophysique et de ses théories principales : la théorie de l'impénétrabilité des deux séries, la théorie somatique des émotions, la théorie de l'épiphénomène, la théorie de l'identité objective de la pensée et du mouvement (telle que l'a vulgarisée Mosso), et la théorie de la subordination de la causalité psychique à la causalité physique, et des sciences morales aux sciences naturelles. Ni l'*objectivité* ni la *continuité* ne sont reconnues comme des caractères privilégiés de la série des phénomènes physiques. Nous ne pouvons admettre aucune théorie qui sacrifie la réalité psychique à la réalité physique.

Quant au dualisme critique, ou bien il trouve dans le principe de la conservation de l'énergie des difficultés insurmontables, ou bien il n'y voit qu'une généralisation limitée, et compromet la valeur du principe de causalité.

Dans le troisième essai, l'auteur expose le parallélisme moniste, qui a ses préférences. C'est la même réalité qui est vue ici comme physique, là comme psychique. Mais il faut compléter la série psychique par le domaine des faits inconscients. Il n'y a aucune raison de sacrifier l'une des deux séries à l'autre : que sont les théories physiologiques de la volonté, de la mémoire, de l'association, sinon des traductions en langage physique des faits donnés par l'observation intérieure? La Psychologie est une science indépendante. E. B.

A. Faggi. IL MATERIALISMO PSICOFISICO : D'UNA VEDUTA FILOSOFICA GENERALE. 61 pp., Palermo, Reber, 1901.

L'examen de ce qu'a déjà produit la psychologie, et les conditions nécessaires de la connaissance scientifique, fournissent une démons-

tration du matérialisme psychophysique : la série physique et la série psychique sont fonctions l'une de l'autre, et c'est à la série psychique que doit être attribué le rôle de « variable dépendante ».

Qu'on pense ce que l'on voudra de la nature des faits psychiques : ils ne peuvent être connus scientifiquement qu'autant qu'on les rapporte au corps, aux faits physiologiques.

Ce matérialisme psychophysique n'est pas une doctrine, c'est une méthode ; c'est une idée régulatrice de la recherche scientifique.

L'observation intérieure ne peut fonder une science psychologique ; d'autre part, ni Stuart Mill avec l'association, ni Wundt avec l'aperception, ni Avenarius avec les « éléments » et les « caractères » n'ont pu trouver la prétendue loi fondamentale de l'esprit. Les faits psychiques ne peuvent davantage entrer dans une classification naturelle. Tant qu'on ne les rapporte pas aux faits physiologiques, ils ne sont l'objet que d'analyses et de *descriptions*.

Mais si nous croyons, avec Hertz et Mach, qui réagissaient contre l'idée de la causalité d'Helmholtz, que les sciences physiques ne sont elles-mêmes qu'une description des faits, que gagnerons-nous, au point de vue de la science, à rattacher la série psychique à la série physique? — L'auteur rejette les vues de Mach ; du moins il n'admet pas qu'elles affaiblissent la valeur du principe de causalité; et même si l'on définit la science « la description la plus économique » des faits, il y a lieu de maintenir la distinction des deux séries.

Les objections au matérialisme psychophysique ne peuvent venir que 1° d'une mauvaise compréhension du terme *fonction*; 2° de l'illusion que la science psychologique doit connaître les faits « en eux-mêmes » — quelle science a jamais connu un fait en lui-même? — 3° du principe de la conservation de l'énergie; — mais ce principe s'applique, en tant que vue scientifique, à tous les phénomènes de la nature y compris les faits psychiques.

Arrive-t-on ainsi à la théorie de la conscience épiphénomène? Nullement. On arrive au contraire à admettre que la conscience est partout, et partout utile. « La conscience représente le côté intérieur des phénomènes mécaniques en général; en ce sens le parallélisme psychophysique est une loi générale de la nature. »

Enfin, si l'on se demande d'où provient cette dualité de points de vue sur le monde, cette distinction de l'interne et de l'externe, on répond qu'elle est toute relative à notre structure; elle est une conséquence de l'intuition de l'espace telle que nous la possédons : et nous savons que l'intuition de l'espace à trois dimensions n'est pas la seule concevable.

E. B.

REVUE DES PÉRIODIQUES ÉTRANGERS

Voprossy filosofii i psycologuii.

Janvier-juin 1901.

V. Wagner : *Renan et Nietzsche.* Étude comparative, assez originale, sur l'**Homme supérieur** de Renan et le **Surhomme** de Nietzsche. L'auteur leur préfère l'homme *normal.* « Pour que la vie produise des hommes normaux, il faut que ses conditions soient normales. »

J.-J. Ivanov : Deux articles sur **Saint-Simon et le Saint-Simonisme.**

N.-B. Teplov : **La scolastique comme phénomène psychologique.**

P.-J. Novgorodtsev. Deux articles. **Le problème moral dans la philosophie de Kant** et **Les idées de Kant sur le droit et l'État.** L'auteur justifie le célèbre appel : « Zurück zu Kant. »

F.-B. Sofronov : **La théorie de la connaissance et l'empirisme critique.** Deux articles.

La première livraison des *Voprossy* est entièrement consacrée à **Vladimir Soloviov**, décédé en 1900. MM. Wedensky, Petrovsky, Lopatine, Troubetskoï, Novgorodtsev, lui consacrent des études originales et approfondies. M. Lopatine considère Soloviov « comme le premier philosophe véritablement russe ». Il y a du vrai dans cette exagération. Soloviov est un *philosophe*, mais il n'a pas de système de philosophie proprement dit. L'un des mérites de Soloviov, c'est d'avoir étendu en Russie le domaine de la philosophie critique et de la théorie de la connaissance. Le mysticisme et le criticisme — voire le Kantisme — sont les deux éléments principaux de sa philosophie. Le criticisme de Soloviov a plus de disciples en Russie que son mysticisme. Cela s'explique par le fait que Soloviov a su donner à son mysticisme un caractère scientifique. Or, les sciences naturelles, dont le développement progresse de plus en plus en Russie, enseignent à se méfier des méthodes dites scientifiques appliquées non pas à l'histoire des religions, mais à la théologie.

On peut distinguer trois principes dans la philosophie de Soloviov : 1° l'idée de la spiritualité intérieure de l'être ; 2° l'idée de l'Unité absolue ; 3° l'idée de l'Homme-Dieu. Soloviov admet l'existence dans tout être de ce qu'il appelle « la perfection divine », la compréhension intérieure de Dieu. C'est une conception subjective et en même temps transcendantale. L'esprit absolu, l'harmonie, l'unité sont les principes de toute chose. Pour Soloviov, Dieu, c'est l'*acte pur*, la sagesse, la

fin de l'Univers. La religion est pour Soloviov un système de connaissance, une métaphysique *positive*. Il cherche à unifier la conscience intérieure avec l'observation extérieure; il considère le monde spirituel, l'idéal, non pas comme un terme abstrait, mais comme quelque chose de concret, de réel, de positif. Le mysticisme de Soloviov ne condamne pas la concupiscence de l'esprit. Comme chez Fénelon, on ne trouve chez lui aucun mot blessant la raison. Son mysticisme ne rejette pas les autres formes de la connaissance; suivant lui, la connaissance mystique doit toujours être en rapport avec toutes les autres formes de la connaissance, avec la philosophie et les *sciences positives*. Soloviov crée, pour ainsi dire, le *réalisme mystique*.

La métaphysique de Soloviov embrasse les éléments éthiques, esthétiques, intellectuels, sans exclure les perceptions sensorielles. L'esprit seul, créant des idées *à priori*, ne peut pas servir de base à la science, ni nos perceptions sensorielles. La synthèse de nos idées *à priori* et de nos sensations peut constituer la science. Soloviov est théosophe. Pour lui, la « théosophie libre » est la synthèse de la théologie, de la philosophie et des sciences positives.

Dans le domaine esthétique, Soloviov distingue le beau dans la nature du beau dans l'art. C'est le beau de la nature qui doit fournir les fondements nécessaires à la philosophie de l'art. Le beau est toujours une idée symbolisée par une forme concrète; le beau est la plus haute expression de l'existence.

Soloviov voit le salut du monde dans le christianisme *primitif* qui n'est, dans ses racines, que le judaïsme régénéré. Le christianisme primitif est pour Soloviov ce que la substance absolue fut pour Spinoza, le *moi* absolu pour Fichte, la *volonté* pour Schopenhauer. Le dualisme dans les croyances est une faillite morale. Seule la réunion des Églises, sur les bases primitives du christianisme, peut changer l'état de choses actuel.

Soloviov considère l'humanité comme un grand être collectif, un organisme social dont les différentes nations représentent les membres vivants. A ce point de vue, aucun peuple ne saurait vivre en soi, par soi et pour soi, la vie de chacun n'est qu'une participation déterminée à la vie générale de l'humanité. La fonction organique qu'une nation doit remplir dans cette vie universelle, — voilà sa véritable idée nationale. Si pour Soloviov l'humanité est un grand organisme, il ne la considère pas comme un organisme purement physique, les éléments dont elle se compose — les individus et les nations — sont pour lui des êtres moraux. Or, la condition essentielle d'un être moral, c'est que la fonction particulière qu'il est appelé à remplir dans la vie universelle ne s'impose jamais comme une nécessité matérielle, mais seulement comme une obligation morale. Tandis que chez les êtres inférieurs la vie de l'espèce domine la vie de l'individu, chez les êtres supérieurs, chez les hommes, l'individualité, au contraire, peut et doit éclore librement et atteindre la plus haute perfection sans s'as-

servir aux fins matérielles du processus vital. Dans les grandes créations intellectuelles, — religion, science, morale, art, — l'homme se manifeste à la fois comme conscience individuelle et comme conscience universelle. L'homme seul, dans le monde biologique, s'inquiète de la vérité abstraite. Et cette vérité, quand elle s'empare de son *moi* et lui fait comprendre le néant de l'égotisme, se nomme *Amour*. La force de l'homme est là. Chaque être particulier — individu, classe, nation — en tant qu'il s'affirme pour soi et s'isole de la totalité humaine, agit contre la vérité; et la vérité, si elle est vivante en nous, doit réagir et se manifester comme justice. Ainsi, après avoir reconnu la solidarité universelle comme vérité, après l'avoir pratiquée comme justice, l'humanité régénérée pourra la pressentir comme son essence intérieure et en jouir complètement dans un esprit de liberté et d'amour.

Le vrai bien social étant la solidarité — la justice et la paix universelle — le mal social n'est autre chose que la solidarité violée. La vie réelle de l'humanité nous présente une triple violation de la solidarité universelle ou de la justice; celle-ci est violée : 1° quand une nation attente à l'existence ou à la liberté d'une autre nation; 2° quand une classe de la société en opprime une autre; 3° quand l'individu se révolte contre la société ou quand l'État opprime l'individu. Soloviov s'élève contre la peine de mort. La peine de mort est non seulement contraire aux principes de la morale, elle est aussi la négation même du droit humain. Même au point de vue du bien général, la société ne doit pas priver l'individu quel qu'il soit de la vie ni le priver indéfiniment de sa liberté. Les législations qui admettent la peine capitale, les travaux forcés à perpétuité, la réclusion à vie, ne peuvent être justifiées par le droit juridique. Le bien général n'est général que parce qu'il comprend le bien de tous les individus, sans exception, — autrement il ne serait que le bien de la majorité des hommes et non pas de tous. Soloviov n'admet pas que le bien général soit la simple somme arithmétique de tous les intérêts particuliers pris séparément, ni qu'il embrasse la sphère de liberté illimitée de chaque individu, ce qui serait une contradiction, mais en limitant les intérêts personnels, le bien général ne peut supprimer l'homme libre ni lui enlever la possibilité d'agir librement. Le bien général entrave aussi le bien individuel et quand il prive l'individu de la vie ou de la liberté d'action, c'est-à-dire de la possibilité de jouir d'aucun bien, ce bien général devient fictif, il perd le droit d'entraver la liberté individuelle.

Il est assez difficile de discuter avec Soloviov. Sa philosophie, ou plutôt sa morale, « morale suprême », c'est « la compréhension intérieure de l'idée divine ». Tout homme peut-il posséder, gagner, acquérir cette « divine compréhension »? — Oui, répond Soloviov par la maxime de Kant : « Tu dois, donc tu peux ». Ni Kant, ni Soloviov ne disent : « Tu *veux*, donc tu peux », mais « tu *dois*, donc... ». Or, si l'aspiration amène la volition, le devoir imposé la détruit, il crée cette antinomie cruelle : « Tu dois, donc tu ne peux pas. » Aspirer vers

lée d'un être supérieur, c'est posséder cette idée. *Devoir* s'imposer tte conception amène la révolte de se laisser dominer par une idée angère à notre volonté. Soloviov cherche à concilier *l'esprit* avec *facultés sensorielles*, il ne nie pas « l'amour matériel », mais son iour, le « pur amour » dont sont pleins ses écrits ressemble plutôt les amours extra-humaines. La plus grande force de Soloviov se uve dans sa méthode *affirmative*. Quand nous nous trouvons en ésence d'un phénomène que notre intelligence ne peut expliquer; tre raison n'a rien à nier ni à affirmer. Or, Soloviov, comme tous mystiques, *affirme*. *Credo quia absurdum*, disait Augustin.

C'est en vain que l'on chercherait dans le *mysticisme* de Soloviov ne des formes de l'obsession ou d'un autre phénomène psychique. travail de l'imagination s'accomplit parfois au sein d'une lumière subtile que l'esprit est tenté de croire à une opération de l'entende-ent et à une communication extra-terrestre. Les images excitées paraissent souvent si étonnantes que l'on croit y reconnaître la trace une causalité extrinsèque supérieure à l'homme. Les images inté-ures se déclarent souvent avec tant de vivacité qu'elles déterminent s *excitations* pareilles à celles qui proviennent des réalités externes, qui porte à conclure faussement à l'existence objective de ces sions. Ces excitations ne passent à l'état pathologique que lorsqu'elles truisent l'équilibre entre la *raison* et les *sensations*. Or, cet équi-re a toujours été parfait chez Soloviov : il ignore l'extase; on dirait e son mysticisme est le résultat de sa raison et non pas de sa erception religieuse intérieure ». L'image d'une force supérieure, besoin d'un surhumain apparaît généralement à l'individu isolé de semblables, replié sur lui-même, tandis que Soloviov, ascète dans vie privée, était toujours en contact avec la « Société ». Généra-ient la puissance de l'idée religieuse affaiblit les autres états intel tuels. Rien de pareil chez Soloviov. Son activité cérébrale est tée puissante jusqu'à sa mort. Soloviov n'est pas dévot, pas même ux dans le sens dogmatique du terme. Même son abstinence maté-le ne nous explique pas son mysticisme. Il est reconnu qu'il n'a iais eu un seul cas d'*abstinence complète*. L'abstinence méthodique détermine pas le mysticisme, elle ne peut pas nous donner la clef tous les phénomènes mystiques. Une cause quelconque change effets sur l'organisme, selon le procédé ou le mode d'application. oviov n'est ni un névrosé ni un halluciné, c'est simplement un *templatif*. Chez les contemplatifs l'action du cerveau prévaut sur es des sens externes et leur fait prendre les effets de la *mémoire* r les sensations réelles. Soloviov fut élevé dans une famille très use de panslavistes; dès sa tendre enfance, sa *mémoire* s'imprégna nages religieuses réelles et abstraites.

C'est à tort que l'on considère souvent Soloviov, en Russie, comme disciple de Hegel : il en est l'antipode, il applique à Hegel un cri-isme sévère. Soloviov est plutôt un platonicien dans le sens idéal du

terme. Théiste dans sa conception du « principe des choses » (Lopatine), Soloviov est panthéiste dans ses idées sur le processus mondial comme « unité absolue ». Moniste dans sa compréhension principale du sens intérieur des phénomènes, il est dualiste dans sa présentation des forces fondamentales de la vie humaine. Optimiste par son évaluation du sens général de l'existence, il est pessimiste dans son appréciation des conditions positives du développement de l'humanité. Mystique dans son enseignement sur le caractère intuitif de notre connaissance immédiate de l'entité divine, il est rationaliste par son jugement des problèmes théoriques de la philosophie. Idéaliste et spiritualiste dans sa manière d'envisager l'essence intérieure des choses, il ne nie pas totalement le réalisme, puisque le temps, l'espace, la causalité naturelle ne sont pas seulement pour lui des visions de notre conscience : il leur attribue une efficacité relative, mais indépendante de nos sens. Tel qu'il est, c'est un noble penseur.

OSSIP-LOURIÉ.

LIVRES DÉPOSÉS AU BUREAU DE LA REVUE

A. CASTELEIN. *Logique* (Nouvelle édit.), in-8, Bruxelles, Schepens.

A. MARRO. *La Puberté chez l'homme et chez la femme*, trad. de l'italien, in-8, Paris, Schleicher.

P. SOURIAU. *L'Imagination de l'artiste*, in-12, Paris, Hachette.

DURAND (de Gros). *Questions de philosophie morale et sociale*, in-12, Paris, Alcan.

GRASSET. *Les Maladies de l'orientation et de l'équilibre*, in-8, Paris, Alcan.

J.-J. V. BIERVLIET. *La Mémoire*, in-18, Paris, Doin.

H. JOACHIM. *A Study of the Ethics of Spinoza*, in-8, Oxford, Clarendon Press.

J. M. BALDWIN. *Dictionary of Philosophy and Psychology*, in-4, t. I, Macmillan, New-York-London.

LESER. *Das Wahrheitsproblem*, in-8, Leipzig, Durr.

R. HOLZAPFEL. *Panideal : Psychologie der sozialen Gefühle*, in-8, Leipzig, Barth.

E. REICH. *Kunst und Moral*, in-8, Wien, Manz.

J. B. STALLO. *Die Begriffe und Theorien der modernen Physik mit einem Vorwort*, von E. MACH, in-12, Leipzig, Barth.

WUNDT. *Einleitung in die Philosophie*, in-8, Leipzig, Engelmann.

PIKLER. *Physik des Seelenlebens*, in-8, Leipzig, Barth.

MARTINAK. *Psychologische Untersuchungen zur Bedeutungslehre*, in-8, Leipzig, Barth.

DEMOOR. *Die anormalen Kinder und ihre erzieliche Behandlung*, in-8, Altenburg, Bonde.

Le propriétaire-gérant : FÉLIX ALCAN.

Coulommiers. — Imp. PAUL BRODARD.

Coulommiers. — Imp. Paul Brodard

INGT-SIXIÈME ANNÉE. N° 12 DÉCEMBRE 1901

REVUE PHILOSOPHIQUE

DE LA FRANCE ET DE L'ÉTRANGER

PARAISSANT TOUS LES MOIS

DIRIGÉE PAR

TH. RIBOT

SOMMAIRE :

FÉLIX ALCAN, ÉDITEUR
ANCIENNE LIBRAIRIE GERMER BAILLIÈRE ET Cie
108, BOULEVARD SAINT-GERMAIN, 108
PARIS, 6°

1901

12

Renouvellement d'abonnement du 1er Janvier 1902.

te livraison étant la dernière de l'année 1901, nous prions ceux de nos abonnés qui désirent se réabonner pour l'année 1902, de nous adresser leur renouvellement par l'intermédiaire de libraires ou d'un bureau de poste. — Tout abonné qui ne nous aura pas envoyé pour le ...embre prochain un avis contraire recevra par l'intermédiaire de la poste une quittance du ...al de son abonnement pour 1902.

LES

JUGEMENTS DE NIETZSCHE SUR GUYAU

D'APRÈS DES DOCUMENTS INÉDITS

Une preuve de ce qu'il y a d'incertain dans les principes de Nietzsche et d'arbitraire dans ses conclusions, c'est que, d'une conception analogue de la vie intensive, un autre philosophe, poète comme lui, novateur comme lui, a su tirer des conséquences diamétralement opposées aux siennes. Nietzsche avait dans sa bibliothèque *l'Esquisse d'une morale sans obligation ni sanction* de Guyau et l'*Irréligion de l'avenir* [1]. Ces exemplaires sont couverts de notes marginales, de traits, de points d'exclamation, de critiques ou de marques d'approbation. Les jugements de Nietzsche sur Guyau offrent le plus grand intérêt, car ils nous montrent à quel point divergent en sens opposés, malgré les similitudes que gardent parfois leurs doctrines, deux esprits partis d'une même conception fondamentale, l'idée de la vie. Ces notes indiquent d'ailleurs, de la part de Nietzsche, une réelle sympathie pour Guyau et une très profonde estime, qui va même jusqu'à des signes d'admiration [2].

Les philosophes doivent s'intéresser à l'œuvre de Nietzsche, sinon pour sa valeur absolue, du moins pour l'influence qu'elle exerce par la poésie dont elle est revêtue. Le poète n'a-t-il pas sou-

1. Pour le savoir, Nietzsche, Guyau et l'auteur de cet article avaient vécu tous les trois en même temps à Nice et à Menton. Guyau n'eut pas la moindre connaissance du nom et des écrits de Nietzsche. Nietzsche, au contraire, connut à fond l'*Esquisse d'une morale* et l'*Irréligion de l'avenir*, qu'il avait peut-être achetées à la librairie Visconti, de Nice, où les intellectuels fréquentaient volontiers, feuilletant et emportant les livres nouveaux.

2. On connaît l'étude si approfondie, si ouverte, si sympathique, de M. H. Lichtenberger sur Nietzsche. Aux précieux renseignements que M. Lichtenberger a bien voulu nous fournir sur ce qu'il avait vu et lu aux *Archives* de Weimar, Mme Förster-Nietzsche a ajouté les siens avec une obligeance dont nous lui témoignons ici toute notre gratitude. Elle a même fait copier à notre intention les principales notes marginales de Nietzsche sur l'*Esquisse d'une morale sans obligation ni sanction*. Nous n'avons pas encore, à notre grand regret, connaissance des notes relatives à *l'Irréligion de l'avenir* (ni de celles qui concernent la *Science sociale contemporaine*).

vent plus d'action que le métaphysicien sur le mouvement des idées morales et sociales? Une doctrine qui accuse non pas seulement la religion, mais la morale d'être la vraie cause de la corruption ou de la « décadence » humaine, le véritable empêchement au progrès de l'espèce par l'expansion des individus supérieurs, une doctrine qui se pose ainsi en « immoralisme » et qui prétend que ce qui règne « sous les noms les plus sacrés », y compris celui de la « vertu », ce sont des « valeurs de déclin et d'anéantissement », des valeurs « nihilistes », une telle doctrine, renouvelant la grande révolte des sophistes et des sceptiques contre la *loi* au nom de la *nature*, ne saurait demeurer indifférente au philosophe; car elle peut trouver écho dans toutes les passions jusqu'ici tenues pour mauvaises et qui, selon Nietzche, sont précisément les bonnes: « volupté, instinct de domination, orgueil », ces trois vertus cardinales du nouvel évangile [1].

I

Pour bien comprendre les objections de Nietzsche à Guyau, il n'est pas inutile de marquer d'abord exactement quelle est la position propre à Nietzsche et en quoi elle diffère de celle que Guyau avait prise. On sait ce que Nietzsche exige du philosophe : se placer par delà le bien et le mal. Prise en un bon sens, cette règle est admissible. Il est certain que le philosophe remonte aux premiers principes, aux premières raisons des choses; dès lors, il doit rechercher les principes et raisons du bien moral et du mal moral; pour cela il doit franchir la limite de la morale et se demander, non pas tout d'abord ce qui est bien ou mal, mais ce que c'est qu'*être*, *vivre*, — vivre seul et vivre en société —, ce que c'est que *vouloir*, *aimer*, *être heureux*, etc. C'est seulement après s'être posé toutes ces questions qu'il en viendra à examiner les impératifs de la conduite, à se demander s'ils sont nécessaires, s'ils sont catégoriques ou hypothétiques.

Nietzsche s'imagine être le premier qui ait suivi cette méthode. Elle fut pourtant, entre autres, celle de Guyau. Bien que Nietzsche, comme on le verra tout à l'heure, ait médité le chapitre de Guyau sur Kant, il se présentera plus tard, dans sa *Généalogie de la morale*, comme le seul philosophe qui ait fait de la morale même un *pro-*

1. Voir, dans la *Revue des Deux Mondes*, notre étude intitulée : *la Morale aristocratique du surhomme*, où nous avons exposé et apprécié l'éthique de Nietzsche. Antérieurement, nous avions, dans la même revue, apprécié la *religion* de Nietzsche, qui rappelle par plus d'un point « l'irréligion de l'avenir ».

même qu'il faut encourager et exécuter *beaucoup* de celles que l'on dit *morales*; mais je crois qu'il faut faire l'une et l'autre chose *pour d'autres raisons* qu'on l'a fait jusqu'à présent. Il faut que nous changions *notre façon de voir*, pour arriver enfin, peut-être très tard, à changer notre façon de sentir [1]. » La page qu'on vient de lire est une des plus raisonnables de Nietzsche. Il faut, dit-il, éviter *beaucoup* des actions dites immorales et accomplir *beaucoup* des actions dites morales ! Nous voilà loin de cette complète « transmutation des valeurs » que Nietzsche va tout à l'heure soutenir, et qui aboutirait à rejeter « toutes » les prétendues vertus. Zarathoustra se borne ici à cette assertion relativement anodine, que, parmi nos raisons de faire bien, il y en a de fort incertaines, par exemple, la terreur de l'enfer, la crainte de désobéir à la Divinité, la peur de commettre un péché, la résistance à la tentation du diable; ou encore la nécessité morale de se conformer à un « impératif catégorique », l'existence d'un *liberum arbitrium indifferentiæ* qui nous permettrait de faire juste le contraire de ce que nous faisons, et cela dans les mêmes circonstances, pile ou face. Il est bien clair qu'un Spinoza ou un Gœthe ne blâmeront pas un homicide de la même manière ni pour les mêmes raisons qu'un Napolitain adorateur de saint Joseph, qui brûle un cierge pour obtenir la grâce de bien enfoncer son couteau dans le dos de son ennemi. Comte, Spencer ou Guyau recommanderont sans doute le respect du bien d'autrui pour d'autres raisons que l'espoir du paradis; ils feront, par exemple, intervenir les conditions essentielles de la vie sociale. Que nous apprend donc Nietzsche ? A-t-il démontré qu'il n'y a aucune espèce de morale valable à aucun titre, pas plus qu'il n'y a d'alchimie valable? Mais c'est jouer sur les mots : la chimie a remplacé l'alchimie, la vraie science morale remplacera la fausse morale, voilà tout. Lui-même admet, on vient de le voir, que beaucoup de choses *doivent* être évitées, que beaucoup *doivent* être faites, en vertu de certaines *raisons*. Eh bien, ces raisons (qu'il tire, comme Guyau, des instincts primitifs de la vie et du besoin que la vie a de se dépasser) sont les principes d'une morale, aboutissant à des *doit*, à des impératifs quelconques. — Hypothétiques ! — Sans doute, mais enfin à des impératifs, dont on peut discuter la valeur. Pourquoi donc Zarathoustra se croit-il « unique », comme Max Stirner? Nous prétendons tous tant que nous pouvons, nous autres moralistes, rectifier les jugements de l'humanité sur la meilleure conduite à suivre, et nous admettons tous qu'il y a des choses meilleures que d'autres. Si Nietzsche parle

1. *Aurore*, p. 103.

comme tout le monde, il n'y a pas lieu, comme il le propose, d'inaugurer une hégire par son nom.

Où donc commencera enfin l'originalité de Nietzsche? — Il ne lui reste plus qu'une chose à faire : c'est de prendre en tout le contre-pied des jugements moraux de l'humanité entière et de soutenir que tout ce qu'elle appelle le bien est précisément mauvais, que tout ce qu'elle appelle le mal est précisément bon. L'humanité doit brûler toutes les prétendues vertus qu'elle avait adorées et adorer tous les prétendus vices, « haine, cruauté, violence, orgueil, etc. ». Changement à vue. Mais d'abord, comment Nietzsche peut-il concilier cette prétention avec l'aveu de tout à l'heure, qu'une foule d'actions réputées mauvaises sont en effet mauvaises, quoique pour des raisons autres que les raisons mystiques ou les raisons superstitieuses? Si « la volupté, le désir de domination et l'égoïsme » sont vraiment « les biens par excellence », comme Zarathoustra le soutient, *aucune* action mauvaise n'est plus à éviter, car on pourra justifier toute action mauvaise au nom de ces trois principes. Ce n'est pas seulement le christianisme, ce sont toutes les grandes morales et toutes les grandes philosophies qui en chœur ont condamné l'égoïste, le voluptueux et le violent. Aussi, pour soutenir sa « transmutation des valeurs », Nietzsche est obligé d'aller jusqu'au bout et de changer l'originalité en excentricité, pour ne pas dire en extravagance.

Serrons cependant de près cette doctrine que les Nietzschiens nous représentent comme novatrice et rénovatrice : la tâche du philosophe est d'aller jusqu'aux derniers fondements. Toute la morale nouvelle ou tout l'immoralisme que prêche le penseur allemand a pour base un véritable sophisme, qui, sans les ornements de la poésie, paraîtrait grossier. C'est la confusion entre activité et « agressivité ». Nietzche commence, comme Guyau, par critiquer l'école anglaise, et il trouve contre elle plus d'un bon argument, sans d'ailleurs en trouver de neuf, ni qui ait échappé à Guyau. Il reproche aux Anglais de considérer surtout les réactions de l'homme sur son milieu et de négliger les *actions* spontanées de l'homme sur son milieu. C'est la grande objection que Guyau avait dirigée contre les disciples de Darwin et de Spencer. Étant donné cette objection comme point de départ, Nietzsche va, avec son art habituel, changer la vérité qu'elle renferme en erreur. Les émotions actives, dit-il, sont les émotions « agressives [1] ». — Où a-t-il découvert cette étrange identité? En quoi agir est-il synonyme d'attaquer? — C'est,

1. *L'Antéchrist*, p. 117, trad. Albert.

diront peut-être les Nietzschiens, que, pour agir, il faut agir *contre* un obstacle, donc attaquer cet obstacle et lutter. — Oui, je vous comprends, l'*acte pur* d'Aristote étant interdit à l'homme, il ne lui reste plus que l'*effort* des stoïciens, qui suppose résistance. Mais, ceci admis, le paralogisme n'en est pas moins flagrant. Agir *contre* quelque chose, est-ce essentiellement agir *contre d'autres hommes*? Ne puis-je agir contre un milieu extérieur, par exemple soulever un fardeau, sans vous attaquer, vous ou tout autre? Ne puis-je agir contre un milieu intérieur, par exemple contre ma colère ou mon désir de vengeance, sans vous attaquer, et même de manière à ne pas vous attaquer, alors que j'en aurais peut-être le désir? Ne puis-je faire effort pour résoudre un problème de géométrie sans agir contre quelqu'un? Ne pouvons-nous agir tous les deux ensemble contre un obstacle différent de nous? Ne pouvons-nous enfin agir l'un *pour* l'autre et nous rendre des services réciproques?

Nietzsche reproche à la physiologie et à la biologie darwiniennes d'avoir escamoté le concept fondamental d'activité. L'école anglaise est, selon lui, sous la pression d'une sorte d' « idiosyncrasie » : l'aversion pour tout ce qui commande et veut commander; elle met en avant, au lieu de l'activité et de la puissance, ce qu'elle appelle « la faculté d'adaptation... » Or, dit Nietzsche — et ici il touche bien comme l'avait fait avant lui l'auteur de *la Morale anglaise contemporaine*, le défaut essentiel du darwinisme et du spencérisme, — la faculté d'adaptation n'est qu'une activité de second ordre, une simple « réactivité ». Bien plus, Spencer a défini la vie elle-même « une adaptation intérieure, toujours plus efficace, à des circonstances extérieures ». Mais, peut-on répondre à Spencer, pour s'adapter, il faut commencer par être et par agir, par vouloir quelque chose. Nietzsche entrevoit cette vérité, qui fait de tout mécanisme d'adaptation un procédé secondaire et ultérieur de la vie; mais il tombe lui-même dans une erreur du même genre que Spencer lorsqu'il définit l'activité immanente, qui est la vie, une volonté de puissance et de domination; car la domination n'est elle-même qu'une adaptation d'autrui à soi, qu'un mécanisme dérivé et secondaire, une sorte de pis-aller qu'on emploie parce qu'on est obligé de l'employer en face d'une résistance. Nietzsche a donc raison d'admettre, avec Guyau « la prééminence fondamentale des forces d'un ordre spontané », mais il n'a pas le droit, dans la même phrase, d'ajouter qu'elles sont « d'un ordre agressif, conquérant, usurpant ». Il a raison d'affirmer avec Guyau la souveraineté des fonctions les plus nobles de l'organisme, fonctions où la volonté de vie se manifeste « active et formative »; mais toute activité infor-

mante n'est pas par essence agressive, quoique, dans un monde où les forces sont en lutte, la lutte même soit l'accident qui s'ajoute presque toujours à l'essence de la vie, du moins dans l'ordre matériel. Le vrai philosophe est précisément celui qui sait distinguer le fond même de l'activité des formes extérieures que les circonstances du dehors lui imposent; Nietzsche a-t-il philosophiquement compris la vie, dont il parle sans cesse et où il ne voit qu'une lutte perpétuelle pour la domination? A-t-il philosophiquement compris « la puissance » et « l'activité » insatiable qui est le cœur toujours palpitant de l'être? L'être ne veut-il *pouvoir* que pour pouvoir, sans qu'il soit besoin d'ajouter : pouvoir *quoi*? L'être est-il indifférent à pouvoir *jouir*, à pouvoir *penser*, à pouvoir *aimer*? Nietzsche, après Guyau, reproche à Spencer le vide de son mécanisme, et il y voit même un nihilisme, mais lui-même, en répétant sans cesse : *puissance*, *puissance*, répète un mot qui, par définition, équivaut à *rien*; Nietzsche est, sans le vouloir, un « nihiliste ». Fasciné par l'idée de puissance qui se déploie, il ferme les yeux au but que la puissance poursuit, qui est toujours une forme quelconque de jouissance, ne fût-ce que la jouissance de soi et de son propre déploiement. « La vie elle-même, dit-il, est pour moi l'instinct de croissance, de durée, d'accumulation de forces, l'instinct de puissance ». Cette définition de la vie est incomplète : vivre n'est pas seulement, même chez les animaux, instinct de croissance, car la nutrition, qui est proprement le moyen de la croissance, n'est qu'une des fonctions primordiales, — la fonction centripète, en quelque sorte, — et n'empêche pas l'instinct de reproduction, qui est, comme Guyau l'a soutenu avec Littré, la fonction centrifuge, orientée vers autrui, toute prête à devenir amour.

On le voit, il suffit de remarquer qu'agir n'est pas nécessairement attaquer ou détruire pour mettre le doigt sur la plaie du système [1]. C'est cependant, comme nous allons le voir, cette idée d'une volonté de puissance essentiellement « dominatrice », « agressive » et « destructive » que Nietzsche va opposer à la conception que Guyau s'était faite de la vie comme d'un pouvoir *expansif*, qui n'est *destructif* que par accident et qui est *unificateur* par essence.

II

La pensée générale de Guyau a été fort bien saisie, en son originalité, par le penseur allemand.

1. Pour plus de détails, voir notre étude dans la *Revue des Deux Mondes*.

Selon Guyau, dit-il, « sympathie et sociabilité sont fondamentales, — *et non pas*, comme le veut l'école anglaise, plus ou moins artificielles et développées tard.

« Bentham et les utilitaires cherchent avant tout à éviter la douleur, leur ennemi mortel.

« Spencer voit dans les instincts *désintéressés* un produit de la société; Guyau les trouve déjà dans l'individu, dans le fond de la vie. »

Telle est l'annotation de Nietzsche au bas de la page 25.

Avant de marquer le point où l'opposition des deux philosophes va se produire, déterminons leurs points de coïncidence. Les deux penseurs prennent d'abord pour accordé par tout le monde qu'il faut ou *régler* la conduite humaine ou la laisser *sans règle* (ce qui est encore une manière de lui donner une règle, celle de n'en pas avoir). Ils s'accordent ensuite à chercher le fondement de la règle ou de l'absence de règle (question réservée) dans la nature la plus profonde de la *vie*, qu'ils considèrent comme étant le fond même de l'*existence*. Ils s'accordent à concevoir la vie comme une *activité* qui trouve dans sa plus haute *intensité* sa plus haute jouissance. Ils s'accordent enfin à concevoir la plus haute intensité comme en proportion nécessaire avec la plus large *expansion*.

Reste à savoir la nature de cette expansion. C'est ici le carrefour où s'ouvrent deux routes divergentes et où les deux philosophes vont se tourner le dos. Le point où débute la divergence est indiqué par Nietzsche lui-même. Guyau écrit d'abord à la page 18 ces lignes, dont une partie est soulignée par Nietzsche : « La vie est une sorte de *gravitation sur soi*. » C'est là précisément le principe qu'admettent en commun les deux penseurs. « Mais, continue Guyau, l'être a toujours besoin d'accumuler un *surplus de force même pour avoir le nécessaire*; l'épargne est la loi même de la nature. Que deviendra ce surplus de force accumulé par tout être sain, cette *surabondance* que la nature réussit à produire? » Nietzsche met en marge : « Là gît la faute. » Que veut-il donc dire? Lui aussi admet que l'être accumule la force de manière à en avoir un surplus, une surabondance. Mais il n'admet pas que cette accumulation résulte d'une espèce de vitesse acquise en vue de se procurer le nécessaire et qui aboutit à plus qu'il n'est absolument besoin; il voit dans la surabondance le résultat d'un instinct de *déploiement de puissance*, *Macht auslassen*, comme il répète sans cesse. Il s'imagine que l'être accumule le pouvoir pour le pouvoir même, — comme si le pouvoir avait un prix indépendamment de l'usage et de la joie finale qui y est attachée. Il croit donc que l'être fait pro-

vision de vie en excès pour « déployer sa puissance *sur autrui... an andern Macht auslassen* ». Guyau, au contraire, voit dans la surabondance le moyen final de *ne pas dépouiller autrui* et de *s'unir à autrui*.

La position de Guyau semble assez logique. Si, en effet, la surabondance de force peut servir à attaquer, elle peut évidemment aussi servir à ne pas attaquer et même à s'associer. — Nietzsche répond : Les forts aiment naturellement l'isolement; ce sont les faibles qui s'associent. — Pas toujours, aurait répliqué Guyau. Si les moutons sont faibles, les éléphants, les singes, les chiens eux-mêmes sont forts. En outre, Nietzsche oublie que la surabondance vitale peut et doit se traduire, chez les animaux bien conformés, comme le singe et l'homme, par une surabondance *cérébrale*, qui aboutit à l'intelligence, à la faculté de représentation, et, par l'intermédiaire de la *représentation*, à la *sympathie*.

Placé comme Hercule entre deux voies, celle de l'expansion naturelle vers autrui et celle de l'expansion naturellement agressive contre autrui, le lecteur devra choisir : il faut suivre ou Nietzsche ou Guyau. En suivant la voie de Guyau, on fonde l'altruisme naturel sur la loi même de la vie. Ce n'est pas l'affaire de Nietzsche, qui veut rester dans l'égoïsme primitif et qui prêche le déploiement de la puissance *sur* et *contre* autrui. Aussi accuse-t-il Guyau de commettre là « une faute », — la faute de contredire Nietzsche. Il l'accuse même d'être en contradiction avec soi. « En son effort, dit-il, pour montrer que les instincts moraux ont leur fondement dans la vie même, l'auteur a oublié qu'il a démontré le contraire, — à savoir que tous les instincts fondamentaux de la vie sont *immoraux*, y compris ceux qu'on appelle moraux. La plus haute intensité de vie est sans doute en proportion nécessaire de *sa plus large expansion* ; seulement celle-ci est ennemie de tous les faits altruistiques. Cette expansion se manifeste au dehors comme insatiable vouloir de puissance ». — Ce qu'il y a de curieux ici, c'est l'illusion d'optique par laquelle la contradiction entre Guyau et Nietzsche paraît à ce dernier une contradiction entre Guyau et Guyau lui-même. En fait, Guyau n'a nullement démontré ni voulu démontrer que « tous les instincts fondamentaux de la vie sont *immoraux*, y compris ceux qu'on appelle moraux ». Cette thèse est celle même de Nietzsche. Sans doute Guyau l'a prévue et exprimée, mais pour la rejeter, non pour l'admettre. La preuve en est que Guyau, dans un chapitre bien connu, en développant sous forme conditionnelle l'hypothèse de l'indifférence de la nature, a dit : « *L'égoïsme serait alors la loi essentielle et universelle de la*

nature. En d'autres termes. il y aurait coïncidence de ce que nous appelons *la volonté immorale chez l'homme avec la volonté normale de tous les êtres. Ce serait peut-être là le scepticisme moral le plus profond.* » Les traits qui soulignent ces mots sont de Nietzsche, et ce dernier, se reconnaissant ici lui-même, écrit en marge : *moi*. L'immoralité foncière de la vie est donc bien l'hypothèse de Nietzsche, non celle de Guyau. Quand Guyau entreprend, comme le dit Nietzsche, de trouver les fondements des instincts moraux dans la vie même, c'est Nietzsche seul qu'il contredit — et qu'il réfute par avance.

Aussi pensons-nous que les mots : « Ici gît la faute » peuvent précisément s'appliquer à Nietzsche; c'est une *faute* de confondre toute « expansion d'activité » avec une « agression », de croire que ce qui est en plus des besoins stricts de la vie individuelle, ce qui est comme un luxe ne peut être employé que contre les autres, comme si la lutte ne provenait pas des *nécessités* et besoins, non du *superflu* et du surabondant! Les sens supérieurs, comme la vue, ont été d'abord produits par et pour des besoins, mais, une fois développés, s'ils peuvent encore servir à attaquer ou à se défendre, ils peuvent également servir à marcher de concert avec autrui ou à contempler les mêmes objets avec la même admiration. On sait que, pour Guyau, la vie a deux faces : par l'une elle est nutrition, assimilation et conquête, par l'autre, production et fécondité. Dans les *besoins* mêmes de la vie, à côté de l'égoïste nutrition, Guyau a montré que la génération n'a déjà plus la même direction exclusivement centripète et qu'elle est une sorte d'invitation naturelle à l'altruisme. Guyau a raison de le dire, le centre de gravité vitale se déplace par degrés dans le passage de la génération asexuée à la génération sexuée, qui inaugure une nouvelle phase sociale pour le monde en rendant possible la famille, premier groupement social, ici transitoire, là permanent. Le développement spontané de la vie, de la tendance à être, à être plus, à être mieux, produit donc le développement des tendances vers autrui comme celui des tendances vers soi. Le *moi* s'élargit lui-même et finit par embrasser *autrui*. Sans doute il ne peut entièrement se supprimer (à moins qu'il ne s'agisse du dévouement jusque dans la mort) mais la moralité ne commande pas, d'ordinaire, de ne plus être et de ne plus être nous-mêmes; elle nous commande d'être aussi les autres, d'exister dans les autres et pour les autres.

Nietzsche termine sa longue note du frontispice en appréciant la théorie de Guyau sur la génération, principe d'altruisme : « Il s'en faut, dit-il, que la génération soit un symptôme d'un caractère

truistique : elle résulte d'une division et lutte dans un organisme rgé de proie, qui, n'ayant pas assez de puissance dominatrice, est apable d'organiser *intérieurement* toutes ses conquêtes. » A vrai e, ni l'essence intime de la nutrition ni celle de la génération ne t encore scientifiquement connues, et l'on ne peut construire un tème philosophique ou moral sur l'inconnu. Mais, heureusement, question de savoir si l'homme raisonnable, en société, doit être iste ou altruiste, ne dépend pas de celle de savoir si la nutrition une destruction de substance ou une construction, ni de celle savoir si la génération est déjà une sorte de don de soi ou, au traire, une lutte et sécession de cellules qui arrivent à se séparer ur vivre indépendantes. On peut seulement dire que, au point de physiologique, la théorie de Nietzsche sur la génération est des s contestables; les naturalistes admettent plutôt, avec Guyau, e la génération est une surabondance de nutrition qui s'épanche cifiquement au dehors, non l'effet d'une guerre intestine.

En outre, quand il s'agit des êtres sentants, voir la *lutte* dans la *nération*, c'est pousser le goût de l'*agressif* jusqu'au paradoxe. elle lutte y a-t-il dans l'amour maternel ou paternel pour la pro-niture, dans l'amour d'un sexe pour l'autre, dans l'amour des tits pour leurs parents? La famille n'est-elle qu'un théâtre gressions réciproques?

Pour Nietzsche, nous l'avons vu, la vie se réduit à un instinct ysique d'expansion brutale, qu'il appelle « désir de puissance »; lon Guyau, au contraire, la vie enveloppe essentiellement con-ience, sensibilité, intelligence et représentation, par conséquent, pport à *autrui* et non pas seulement à soi. Elle est « plus qu'ins-ct », plus aussi que « calcul d'utilité à la façon de Bentham », s qu'égoïsme et culte du moi, plus même qu'altruisme; mais ltruisme est le plus voisin d'exprimer sa vraie nature et sa vraie ection, une fois que les besoins primordiaux sont satisfaits.

La « plénitude de vie », au lieu de demeurer vague comme chez etzsche, prend chez Guyau un sens précis. Elle est à la fois tensive » et « extensive », non pas seulement sous le rapport de la antité, mais sous celui de la qualité et de la direction. « *Intensité* vie », selon Guyau, c'est le développement complet de toutes s énergies et qualités selon leurs relations vraies, que la science termine. « *Extension* de la vie », c'est élargissement de nos es, de nos sentiments, de nos volitions « au delà de notre *moi* » : st l'union la plus étendue possible avec autrui. « Celui-là seul pleinement qui vit pour beaucoup d'autres... La vie ne peut se aintenir qu'à la condition de se répandre ».

« Nous sommes ouverts de toutes parts, dit ailleurs Guyau (p. 246), de toutes parts *envahissants* et envahis. » *Ia!* répond Nietzsche, qui croit reconnaître là sa volonté de puissance envahissante. Nietzsche se trompe en voyant dans cette invasion, non une simple expansion, mais une agression. Guyau, par cette ouverture de notre être qui nous permet d'être envahis et d'envahir, ne désigne nullement un instinct d'attaque et de lutte, mais une pénétration naturelle et pacifique des sensibilités ou des intelligences les unes dans les autres.

Les conditions mêmes de la vie personnelle enveloppent, pour Guyau, une vie non individuelle et partiellement altruiste. C'est par l'analyse *scientifique* de ces conditions que Guyau aboutit à placer la vie la plus haute dans la vie la plus « généreuse ». Où Nietzsche croira voir la tendance à exploiter autrui, à écraser autrui, Guyau reconnait la tendance à s'unir aux autres, à ne faire qu'un avec eux pour former un tout plus vivant : « La vie la plus riche, dit-il, se trouve être aussi la plus portée à se prodiguer, à se sacrifier dans une certaine mesure, à se partager aux autres ». Quelle est donc la vraie loi d'évolution par laquelle la vie, selon le mot de Nietzsche, arrivera à se « dépasser toujours elle-même »? Guyau répond, en s'appuyant sur la biologie comme sur la psychologie et la sociologie : « L'organisme le plus *parfait* sera aussi le plus *sociable*, et l'idéal de la vie *individuelle*, c'est la vie *en commun* ». Tel est le vrai sens de la loi posée par Guyau, et qui avait frappé Nietzsche : « La plus haute intensité de la vie a pour corrélatif nécessaire sa plus large expansion. » Guyau ajoute : « Vie, c'est fécondité, et réciproquement la fécondité, c'est la vie à pleins bords, c'est la véritable existence. » Il soutient que la vie féconde est la vie généreuse et aimante, non la vie isolée dans un moi altier et impénétrable. « La vie ne peut être complètement égoïste, même quand elle le voudrait. Il y a une certaine générosité inséparable de l'existence, et sans laquelle on meurt, on se dessèche intérieurement. Il faut fleurir; la moralité, le désintéressement, c'est la fleur de la vie humaine. » Non moins poète que Nietzsche, mais d'une raison plus saine et plus ferme, il nous rappelle, dans une page souvent citée, que l'on représente la charité sous les traits d'une mère qui tend à des enfants son sein gonflé de lait, et au lieu de voir là, comme Nietzsche, une négation de la vie, il y voit la suprême affirmation de la vie : « C'est qu'en effet la Charité ne fait qu'un avec la fécondité débordante; elle est comme une maternité trop large pour s'arrêter à la famille. Le sein de la mère a besoin de bouches avides qui l'épuisent; le cœur de l'être vraiment humain a aussi besoin de

ire doux et secourable pour tous; il y a chez le bienfaiteur e un appel intérieur vers ceux qui souffrent. » Devant cette , Nietzsche n'a pas osé mettre de contradictions, mais il n'y ait mettre d'approbation : c'eût été condamner son propre sys- . selon lequel charité ou pitié est le plus grand des vices.

Nous avons constaté, conclut Guyau, jusque dans la vie de la le aveugle, un principe d'expansion qui fait que l'individu ne se suffire à lui-même; la vie la plus riche se trouve être aussi us portée à se prodiguer, à se sacrifier dans une certaine re, à se partager aux autres. » Par là se trouve « replacée au même de l'être la source de tous les instincts de sympathie et cialité ». — Après avoir lu ces pages, Nietzsche écrit, p. 25 : is c'est là la complète mésinterprétation. Sécrétions et excré- s à part, tous les vivants veulent avant tout déployer leur puis- e sur les autres. » Guyau n'aurait pas eu de peine à répondre : ployer sa puissance! » cette formule métaphysique n'est pas claire que la bonne vieille formule psychologique : « déployer puissances, déployer ses facultés. » Quand l'école de Cousin redisait sans cesse de développer nos facultés ou puissances et it là le bien, nous ne nous sentions pas très avancés, et nous ndions : Quelles facultés, quelles puissances, et qu'est-ce qu'une té, qu'est-ce qu'une puissance? Et combien n'y a-t-il pas de ères d'exercer ses facultés? Le voleur et l'assassin exercent eurs et déploient leurs puissances, soit celle du bras, soit de la ruse. Le mot *Macht* n'a pas le privilège de porter en lui lumière : il est encore plus métaphysique que les « puissances » niennes, car il désigne une simple « potentialité » qui ne vaut par ce qui l'actualise.

etzsche offre l'exemple d'une complète possession de l'homme on idée; il est tellement convaincu que l'existence est d'essence ssive, c'est tellement là, chez lui, une idée fixe, qu'il appelle nême idée fixe la conception opposée de Guyau, selon laquelle stence est d'essence communicative et expansive. Toutes les que cette conception revient dans l'*Esquisse d'une morale*, zsche met en marge : « idée fixe », et il ne se demande pas si opre pensée à lui, ne fera pas aux autres le même effet.

divergence de Guyau et de Nietzsche s'accentue dans tous les ls. On ne saurait trop citer l'admirable parole de Guyau dans *uisse d'une morale* (p. 194) : « J'ai deux mains, l'une pour serrer ain de ceux avec qui je marche dans la vie, l'autre pour relever qui tombent. Je pourrai même, à ceux-ci, tendre les deux mains mble. » — Zarathoustra, au contraire, veut « que l'on pousse

encore ceux qui tombent », et c'est avec honte qu'il « se lave les mains qui ont aidé celui qui souffre ». — « Je m'essuie même encore l'âme. » — « En vérité, dit encore Zarathoustra, j'ai fait ceci et cela pour ceux qui souffrent; mais il m'a toujours semblé faire mieux quand j'apprenais à mieux me réjouir. » Tous ces paradoxes eussent semblé à Guyau n'avoir rien de « sain », au sens physique comme au sens moral du mot.

Cherchant dans le développement même de nos activités naturelles, y compris l'intelligence, la source de l'altruisme, Guyau dit à la page 21 : « La pensée est *impersonnelle* et *désintéressée* ». — *Nota bene*, écrit en marge Nietzsche, qui sent l'importance du rôle attribué à l'intelligence dans les origines de la moralité. Mais Nietzsche, devant ce fait qui ruine son système, se rebiffe et écrit en marge : « L'impersonnalité relative de la pensée dépend de la nature de troupeau qui appartient à la conscience. » C'est ici que, à notre tour, nous pouvons nous écrier : idée fixe! Nietzsche est tellement obsédé par la haine du « troupeau » qu'il veut retrouver le troupeau jusque dans la conscience et l'intelligence. Et sans doute, il y a quelque chose de social ou, si l'on veut, de grégaire, soit dans la pensée et ses formes, soit dans la conscience même, qui se pose en s'opposant à autrui, au troupeau des autres êtres. Mais, en vérité, comment expliquer par le caractère grégaire les lois fondamentales de l'intelligence, identité, causalité, etc.? Est-ce parce que l'intelligence a une nature de troupeau que les planètes ont l'obligeance de s'éclipser juste au moment prévu par l'intelligence de l'astronome? Les planètes font-elles aussi partie du troupeau? A la bonne heure! L'intelligence nous met en effet en société avec le monde entier, mais ce n'est pas, semble-t-il, de la même façon que s'associent les moutons de Panurge pour se jeter dans un trou.

A la page 27, Guyau, faisant allusion à la théorie des idées-forces, dit que « l'intelligence a par elle-même un pouvoir moteur »; Nietzsche met en marge : « Cela est essentiel; on a jusqu'ici laissé de côté la pression intérieure d'une force créatrice. » Mais, si Nietzsche admet avec nous que l'intelligence a ou peut avoir une force créatrice, comment n'admet-il pas aussi avec nous que cette force tend, non à isoler l'homme du tout, mais à l'unir au tout, conséquemment à le moraliser?

Reconnaissant de nouveau le pouvoir de l'intelligence, Nietzsche a mis *Nota bene* devant le passage où Guyau, résumant la théorie qu'il avait proposée dans sa *Morale anglaise contemporaine*, déclare que « tout instinct tend à se détruire en devenant conscient » (p. 53). De même, quand Guyau parle d'une « obligation esthétique »

(p. 47) et que, à la page suivante, il ajoute : « génie et beauté obligent », Nietzsche souligne et met en marge : *Bien*. — L'obligation esthétique, sans être l'impératif catégorique, a pourtant ce caractère de briser la prison du moi et de n'être plus le sentiment d'un déploiement de notre puissance *sur les autres*, encore moins *contre les autres*!

On se rappelle la page où Guyau dit que, « quand on ressent un plaisir artistique, on voudrait ne pas être seul à en jouir. On voudrait faire savoir à autrui qu'on existe, qu'on sent, qu'on souffre, qu'on aime. *On voudrait* déchirer le *voile de l'individualité.* » Nietzsche s'écrie : « Déployer sa puissance, *Macht auslassen!* » Nous ne voyons pourtant pas (quoiqu'on puisse tout trouver dans les sentiments humains) comment le plaisir esthétique peut être un déploiement de puissance au sens de *domination sur autrui*. Guyau répond lui-même, dans la phrase suivante : « C'est plutôt le contraire de l'égoïsme. Les plaisirs très inférieurs, eux, sont égoïstes. Quand il n'y a qu'un gâteau, l'enfant veut être seul à le manger. Mais le véritable artiste ne voudrait pas être seul à voir quelque chose de beau, à découvrir quelque chose de vrai, à éprouver un sentiment généreux. » Nous regrettons que Nietzsche n'ait pas pris la peine de réfuter ces lignes, qui sont la réponse immédiate de Guyau à son exclamation : *Macht auslassen!* [1]

Nietzsche a de nouveau placé son exclamation favorite à la page suivante (p. 22) et, cette fois, avec plus de raison. « Nous avons besoin de produire, dit Guyau, d'*imprimer la forme de notre activité sur le monde* ». Nietzsche aussitôt de souligner et d'écrire, triomphant : « *Ia! ecco! Macht auslassen!* Oui! Voilà! Déployer sa puissance. » Et en effet, Guyau parle ici de la « fécondité de la volonté » ; il trouve donc en passant cet instinct de déploiement qui est réel dans le vouloir, mais que Nietzsche a vu exclusivement, au lieu de

1. Nietzsche combat, comme Guyau, la doctrine de l'art pour l'art, et il la combat comme lui au nom de la vie. « L'instinct le plus profond de l'artiste va-t-il à l'art, ou bien n'est-ce pas plutôt à ce qui fait le *sens* de l'art, à la *vie*, au *désir de vie*? L'art est le grand stimulant de la vie : comment pourrait-on l'appeler sans fin, sans but, comment pourrait-on l'appeler l'art pour l'art? » Ces paroles sont-elles de Guyau? Elles sont de Nietzsche; mais Guyau a dit la même chose à mainte reprise dans ses *Problèmes de l'esthétique contemporaine*, qui sont de 1884, tandis que le *Crépuscule des idoles* est de 1889. Guyau et Nietzsche ont d'ailleurs tous les deux la plus profonde aversion pour le dilettantisme; tous les deux voient le sérieux de la pensée, le sérieux de l'art, le sérieux de la vie. Nietzsche parle « de la grande *passion* de celui qui vit sans cesse dans les nuées orageuses des plus hauts problèmes et des plus dures responsabilités, qui est forcé d'y vivre (qui n'est donc nullement contemplatif, en dehors, sûr, objectif? » Tolstoï empruntera à Guyau, dont il ne cite d'ailleurs que des passages secondaires, la théorie fondamentale de l'art *sociologique*.

le voir accompagné d'autres penchants non moins importants. En outre, *imprimer la forme de son activité sur le monde* n'a en soi rien de l'*agression* chère à Nietzsche. Ce dernier place au cœur même de la vie ce qu'il appelle « l'imposition de sa propre forme »; il ne dit plus avec Guyau *imprimer*, mais *imposer* et, à la faveur de ce changement, il introduit l'idée de *domination sur autrui* : *Macht an andern auslassen*. Où Guyau ne voyait que la lutte de la volonté intelligente contre la matière, Nietzsche voit la lutte contre d'autres volontés et le besoin de les « subjuguer ». Il avait, encore un coup, la bosse de la combativité. N'a-t-il pas voulu, tout à l'heure, retrouver la combativité jusque dans le plaisir esthétique et dans le besoin de communication à autrui qui est si naturel à ce plaisir!

En cette même page 22, Guyau fournit une des plus frappantes réfutations de l'égoïsme universel et exclusif, lorsqu'il montre que le *travail*, cet exercice de la volonté et de la « puissance », aboutit lui-même à unir l'homme aux autres hommes, loin de l'isoler. « Travailler, dit Guyau, c'est produire, et produire, c'est être à la fois utile à soi et *aux autres*. » Nietzsche, au lieu de réfléchir sur ce fait, qui dérange son système, souligne *aux autres* et s'écrie en marge : « Pourquoi? au contraire! » Le pourquoi n'était cependant pas difficile à trouver. Dans le monde social, le travail n'est utile à l'individu même qu'à la condition de l'être aux autres, sans quoi il ne lui rapporterait rien. Le simple maçon qui construit votre maison n'est utile à soi-même qu'à la condition de vous être utile; autrement, il ne gagnerait rien à porter des pierres et à les superposer. Quand même un homme ne bâtirait une maison que pour lui, la maison une fois bâtie servira encore aux siens et, après sa mort, à une foule d'autres. Et si, au lieu d'une maison, vous produisez une découverte scientifique, vous rendez service à l'humanité encore plus qu'à vous-même. Ces faits sont élémentaires, ils sont de sens commun. Mais Nietzsche, lui, méprise le sens commun, et il pousse ici l'exclamation inattendue : *Au contraire!* C'est-à-dire que celui qui produit et est ainsi utile à lui-même, loin d'être utile du même coup aux autres comme le soutient Guyau, nuirait aux autres! Cette fois, c'est nous qui ne comprenons plus et qui demandons : « Pourquoi? » Nous voyons bien que le travail qui consiste à s'embusquer dans un bois et à frapper les voyageurs d'un coup de couteau pour leur prendre leur bourse est nuisible à autrui, mais en quoi le [tr]ail du chirurgien qui panse le blessé est-il nuisible à ce dernier? [Pa]r l'analyse des conditions de la sensibilité, de l'intelligence, de [vo]lonté, et par l'énoncé des lois de leur expansion, Guyau a voul[u] en morale sa juste part à l'idée de *socialité*, dont l'individua-

lisme outré de Nietzsche devait méconnaître l'importance et dont l'évolutionnisme, dont le darwinisme, dont le positivisme comtiste avaient déjà montré la portée scientifique. Quand, à la page 49, Guyau appelle « les devoirs moraux, formes de l'*instinct* social ou altruiste », Nietzsche s'écrie : Idée fixe (en français) : les devoirs moraux comme formes diverses de l'instinct *social* ou *altruiste!* » Et Nietzsche n'en revient pas d'étonnement! A la page 165, Guyau suppose un spectateur témoin d'une attaque, et demande : « Pourquoi se mettra-t-il à la place de celui qui se défend, et non de l'autre? » Nietzsche, dont nous connaissons l'humeur agressive et qui fait partout l'éloge de l'attaque, s'empresse de répondre : « Ce n'est pas du tout là toujours le cas. » — Mais, continue Guyau, « ne prenons-nous pas toujours parti pour le plus faible? » — « Pourquoi? répond Nietzsche; volonté de puissance! » — C'est donc, selon Nietzsche, uniquement pour déployer notre force dominatrice que nous prenons le parti des faibles; notre apparente sympathie n'est pour nous qu'une nouvelle occasion de développer notre pouvoir sur autrui. Le penseur altruistique et le penseur égoïstique sont en pleine opposition; mais il faut convenir que l'interprétation exclusive du nouveau La Rochefoucauld par la « puissance propre » est encore plus suspecte que celle de l'ancien par « l'amour propre ».

Des conditions vitales de l'existence individuelle et collective Guyau déduit une loi d'expansion, qu'il substitue comme équivalent à l'impératif catégorique et à l'obligation proprement dite. Il n'admet pas pour cela le scepticisme moral, quoiqu'il en ait marqué avec pénétration les vraies bases. A la page 124, en effet, Guyau montre que, pour le scepticisme moral, la moralité pourrait se réduire à une illusion intérieure ou sociale nécessaire, à un des arts dont la vie même a besoin. « L'art forme un moyen terme entre le subjectif et le réel; il travaille par des méthodes scientifiques à produire l'illusion, il se sert de la vérité pour attraper les yeux. Qui nous dit que la moralité n'est pas de la même façon un *art* (c'est Nietzsche qui souligne) à la fois beau et utile? *Peut-être nous charme-t-elle aussi en nous trompant.* Le devoir peut n'être qu'*un jeu de couleurs intérieures.* » Nietzsche, après avoir marqué tout le passage de deux traits en marge, ajoute : « *moi* ».

Ce que Guyau, pour sa part, retiendra de ce scepticisme, c'est simplement la légitimité du doute, qui lui semble nécessaire même en morale. On sait qu'il a soutenu, comme nous l'avions fait déjà dans la *Critique des systèmes de morale contemporains*, l'importance morale du doute : il avait même posé les bases d'une « morale du doute ». — « On a assez longtemps, dit-il page 126, accusé le

doute d'immoralité, mais on pourrait soutenir aussi l'*immoralité de la foi dogmatique.* » Nietzsche souligne, met un trait en marge et ajoute : « *moi* ». Et de même, à la page 125, il approuve ces lignes : « La *nécessité* sociale de la morale et de la foi, ajouteront les sceptiques, *peut n'être que provisoire.* » — « *Gut!* » On sait que Nietzsche considère la morale comme devant cesser un jour d'être *nécessaire*, et Guyau lui-même admettait une sorte d'état *amoral* et *anomique* (conçu d'ailleurs tout autrement que celui de Nietzsche) comme constituant l'état idéal et peut-être futur de la société humaine.

Nietzsche ne pouvait manquer d'approuver la manière dont Guyau répond aux partisans plus ou moins aveugles de la *foi*, qui sont si nombreux en philosophie depuis Kant. Guyau écrit, page 128 : « Mais, dira-t-on, s'il est irrationnel d'affirmer dans sa pensée comme vrai ce qui est douteux, il faut bien pourtant l'affirmer parfois dans l'*action*. — Soit, répond Guyau, mais c'est toujours une situation provisoire et une affirmation conditionnelle; je fais cela, en *supposant* que ce soit mon devoir, que j'aie même un devoir absolu. Mille actions de ce genre ne peuvent pas établir une vérité. La foule des martyrs a fait triompher le christianisme, un petit raisonnement peut suffire à le renverser. Comme l'humanité y gagnerait d'ailleurs, si tous les dévouements étaient en vue de la science et non de la foi, si on mourait non pour défendre une croyance, mais pour découvrir une vérité, quelque minime qu'elle fût! Ainsi firent Empédocle et Pline, et de nos jours tant de savants, de médecins, d'explorateurs : que d'existences jadis perdues pour affirmer des objets de foi fausse, qui auraient pu être utilisées pour l'humanité et la science[1] ! » Tout ce beau passage a frappé Nietzsche, qui l'accueille par un « *Bravo!* » Trois ans plus tard, dans l'*Antéchrist*[2], Nietzsche écrivait à son tour : « Il est si peu vrai qu'un martyr puisse démontrer la vérité d'une chose que je voudrais affirmer qu'un martyr n'a jamais rien eu à voir avec la vérité.... Les supplices des martyrs ont été un grand malheur dans l'histoire : ils ont séduit... *La croix est-elle donc un argument?* — Mais, sur toutes ces choses, *quelqu'un seul a dit le mot dont on aurait eu besoin depuis des milliers d'années, — Zarathoustra.* » — En parlant ainsi et en se croyant *seul*, Nietzsche n'oublie-t-il point, une fois de plus, tous les livres qu'il avait lus?

La morale de l'impératif catégorique paraissait à Guyau une des formes de la morale de la foi, malgré tout ce que Kant a pu dire d'une « raison pure » ou d'une « volonté pure ». Guyau, dans sa

1. Page 128.
2. Page 324 de la trad. franç.

critique de Kant, dit à la page 115 : « Tous ces éléments, l'agréable, l'utile, le beau, se retrouvent dans l'impression produite par la *raison pure* ou la *volonté pure*. Si la pureté était poussée jusqu'au vide, il en résulterait l'indifférence sensible et intellectuelle, nullement cet acte déterminé de l'intelligence et de la sensibilité qu'on appelle l'*affirmation* d'une loi et le *respect* d'une loi; il n'y aurait plus rien à quoi pût se prendre notre jugement et notre sentiment. » Nietzsche répond : « *Bravo!* » De même, il marque son approbation pour la page 120, où Guyau montre que « l'évidence intérieure du devoir ne prouve rien », l'évidence étant « un état subjectif dont on peut rendre compte par des raisons subjectives aussi ». La vérité, ajoute Guyau, est une synthèse; « c'est ce qui la distingue de la sensation, du fait brut; elle est un faisceau de faits. Elle ne tire pas son évidence et sa preuve d'un simple état de conscience, mais de l'ensemble des phénomènes qui se tiennent et se soutiennent l'un l'autre. Une pierre ne fait pas une voûte, ni deux pierres, ni trois; il les faut toutes; il faut qu'elles s'appuient l'une sur l'autre; même la voûte construite, arrachez-en quelques pierres, et tout s'écroulera : la vérité est ainsi; elle consiste dans une solidarité de toutes choses. Ce n'est pas assez qu'une chose soit évidente, il faut qu'elle puisse être expliquée pour acquérir un caractère vraiment scientifique. » Nietzsche a noté *bien* toute cette page. Lui qui cependant a mainte fois répété la maxime des Assassins : « Rien n'est *vrai*, tout est permis », il a trouvé dans Guyau une conception du vrai qu'il approuve.

Par opposition tout ensemble à la foi morale de Kant et au scepticisme moral, Guyau soutenait que le devoir est un pouvoir qui demande à s'épandre, un surcroît de vie à la fois intellectuelle et sensible qui demande à déborder, que celui qui *peut*, au sens positif et fécond, a le sentiment qu'il *doit*. Et c'est là, croyons-nous, sinon toute la vérité, du moins une grande et profonde vérité. Mais Guyau, on l'a vu, ne faisait pas de ce pouvoir demandant à agir une sorte de radical égoïsme, une poursuite de la puissance sur autrui et aux dépens d'autrui; il était réservé à Nietzsche de soutenir cette thèse, d'autant plus séduisante à ses yeux qu'elle était plus étrange et qu'elle aboutissait à placer le bien là où tout le monde avait jusqu'alors placé le mal, le *devoir faire* là où on avait placé ce qu'on doit *ne pas* faire. Pour Nietzsche, l'impératif en morale est une vengeance d'esclaves, une œuvre de « ressentiment ». Les forts et les maîtres n'ont pas d'impératif; ils font ce qu'ils veulent, ils arrivent, sans obstacles ou en brisant les obstacles, à la satisfaction de leur volonté de puissance. Les faibles, au contraire, ne peuvent satisfaire

tous leurs désirs; dès lors, pour se consoler et se venger, ils déclarent mauvais les désirs qu'ils sont impuissants à satisfaire et mauvaise la satisfaction de ces désirs, que les forts ne se refusent pas; ils proclament la nature immorale, ils inventent l'altruisme pour corriger l'égoïsme naturel, les préceptes rationnels et l'impératif catégorique pour ramener les forts au niveau des faibles. Revanche de vindicatifs[1].

Reconnaissez-vous dans cette étonnante genèse, renouvelée de Calliclès, la vraie origine de l'idée morale? La trouvez-vous supérieure à celle que propose Guyau : pouvoir d'expansion et de communication universelle qui, dès qu'il a conscience de soi, se traduit à lui-même, comme en une pression intérieure et un débordement irrésistible, par un sentiment de devoir : « tu peux, donc tu dois? »

La déformation progressive des vérités les plus simples est le procédé inconscient, mais constant de Nietzsche, et c'est par là qu'il s'oppose à Guyau, dont la hardiesse n'exclut jamais la rectitude du bon sens. S'agit-il d'expliquer, par exemple, le sentiment qui nous porte à rendre le bien pour le bien, à acquitter, sous la forme du devoir, ce que nous devons à autrui, Guyau y verra une expansion d'un sentiment de personnalité intense joint à un sentiment intense du lien avec les autres personnalités. Nietzsche, lui, dit d'abord : « C'est notre fierté qui nous ordonne de faire notre devoir. » Soit, il y a dans l'acquittement d'une dette morale une sorte de « fierté », de dignité, de respect de soi; — mais Nietzsche a bien soin de n'y ajouter ni le respect d'autrui, ni l'affection pour autrui, ni le sentiment de ce pouvoir intérieur qui, dit Guyau, se traduit en devoir. Continuant alors son exposition de demi-vérités : « Nous voulons, dit Nietzsche, rétablir notre autonomie en opposant à ce que d'autres firent pour nous quelque chose que nous faisons pour eux. » Soit encore, pourvu qu'on s'explique. De l'idée de fierté à celle de dignité, de celle de dignité à celle d'autonomie, il y a certainement une transition naturelle. Mais il y a aussi une transition possible entre fierté et amour égoïste de l'indépendance, puis de la puissance, puis de la domination. Par cette tangente, Nietzsche va s'échapper et retourner à son idée fixe du *Wille zur Macht*. « Car, dit-il, les autres ont empiété sur la sphère de notre pouvoir et y laisseraient la main d'une façon durable, si par le *devoir* nous n'usions de représailles, c'est-à-dire si nous n'empiétions sur leur pouvoir à eux[2]. » Et voilà comment la reconnaissance devient repré-

1. *Généalogie de la morale*, p. 10.
2. *Aurore*.

saille, disons presque vengeance, comment le *devoir* devient un moyen d'exercer le pouvoir d'empiétement et de domination! Une chose aussi rationnelle et aussi instinctive tout à la fois que de sympathiser avec celui dont on a éprouvé la sympathie et de lui rendre le bien pour le bien, se transforme pour Nietzsche en un calcul méphistophélique où, sous couleur de rendre le bien, c'est en réalité le mal que nous rendons, par une agression déguisée sous les apparences d'un retour d'affection et de bienveillance! Une vérité de sens commun est revenue un paradoxe, une observation presque banale a fini, en s'amplifiant d'hyperbole en hyperbole dans une cervelle mal équilibrée, par se changer en une sorte de grandiose insanité. Si un tel procédé était conscient et voulu, il serait la sophistique par excellence, l'idéal de Méphistophélès; mais, dans la tête ardente de Nietzsche rien n'est plus sincère que le faux, dont il fait avec le vrai un inextricable mélange. Une grande partie de son succès est due à ce procédé de paradoxe systématique qui est comme une folie de bonne foi. Pour frapper la foule, il faut qu'une idée soit bancale ou bossue; si elle est droite et s'appuie sur deux bonnes jambes égales, on ne la remarque pas [1].

III

De même que Guyau, avant Nietzsche, a battu en brèche l'idée d'obligation, on sait qu'il a voulu détruire l'idée proprement dite de *sanction* et d'expiation morale. Il écrit à la page 146 : « Déjà Bentham, MM. Maudsley, Fouillée, Lombroso, se sont attaqués à l'idée de châtiment moral; ils ont voulu enlever à la peine tout caractère expiatoire et en ont fait un simple moyen social de répression et de réparation. » Nietzsche met deux traits en marge et ajoute : *Feuerbach*. Nietzsche lui-même sera de ceux qui rejettent, avec la loi morale, la sanction morale comme telle, quoique, d'ailleurs, il maintienne la nécessité de la *force* pour faire dominer sur les autres les plus puissants, qu'il appelle avec Calliclès les *meilleurs*.

Guyau montre, à la page 182, qu'il y a dans le remords une certaine antinomie. « De même que les organismes supérieurs sont

1. De même, il y a une épithète qui revient sans cesse dans la bouche de Nietzsche : c'est celle de *méchant*, qu'il prend dans un bon sens et qui devient à ses yeux un compliment. Il se reconnait à lui-même un goût de *perversité*, dont il s'enorgueillit. Malheureusement, il y a là des tares et stigmates de cette « dégénérescence » qu'il avait, comme Guyau, en si grande horreur. Sa psychologie frise ici cette pathologie dont Guyau parle en son chapitre sur les décadents. Il semble que la raison de Nietzsche, même aux moments où elle montre le plus de force et de finesse, soit toujours prête à s'échapper vers la déraison.

toujours plus sensibles à toute espèce de douleur venant du dehors, et qu'en moyenne, par exemple, un blanc souffre plus dans sa vie qu'un nègre, de même les êtres les mieux organisés moralement sont mieux exposés que d'autres à cette souffrance venant du dehors et dont la cause leur est toujours présente : la souffrance de l'idéal non réalisé. Le vrai remords, avec ses raffinements, ses scrupules douloureux, ses tortures intérieures, peut frapper les êtres non en raison inverse, mais en raison directe de leur perfectionnement. » « Très bien », dit Nietzsche. Lui-même, à plusieurs reprises, analysera la « mauvaise conscience » ; mais poussant encore jusqu'au paradoxe, il s'efforcera d'y voir une des formes de déviation de l'instinct de cruauté. Dans le remords il apercevra la cruauté « envers soi-même », dans toutes les religions « des systèmes de cruauté ». L'idée de cruauté exerce sur Nietzsche une sorte de fascination maladive.

M. Lichtenberger avait été déjà frappé de voir « *fortement souligné* » un beau passage où Guyau dit (p. 180) : « Supposons, par exemple, un artiste qui sent en lui le génie et qui s'est trouvé condamné toute sa vie à un labeur manuel; ce sentiment d'une existence perdue, d'une tâche non remplie, d'un idéal non réalisé, le poursuivra, obsédera sa sensibilité à peu près de la même manière que la conscience d'une défaillance morale. » Nietzsche ajoute en marge : « Ma propre existence à Bâle. » Le philosophe condamné à la philologie éprouvait la « mauvaise conscience » et se torturait lui-même « cruellement ».

IV

Bien connues sont les conclusions si neuves de Guyau sur le *risque* en morale et en métaphysique; elles ont attiré l'attention de Nietzsche. « *Il y avait donc*, dit Guyau, *dans le pari de Pascal* un élément qu'il *n'a pas mis en lumière*. Il n'a guère vu que la crainte du risque, il n'a pas vu LE PLAISIR DU RISQUE » (p. 219). Nietzsche souligne deux fois et met en marge : *Gut!!* avec deux points d'exclamation. Le fait est que Nietzsche parlera sans cesse, lui aussi, de l'ivresse du risque. « Commander, dit Zarathoustra, est plus difficile qu'obéir; commander m'est toujours apparu comme un danger et un risque. Et toujours, quand ce qui est vivant commande, ce qui est vivant risque sa vie. » [1]

« Plus nous irons, ajoute Guyau (p. 216), plus l'économie politique

1. *Esquisse*, page 158.

et la sociologie se réduiront à la *science des risques* (Nietzsche souligne) et des moyens de les compenser, en d'autres termes, à la science de l'*assurance*; et plus la morale sociale se ramènera à l'art d'employer avantageusement pour le bien de tous ce besoin de se *risquer* (cette fois, c'est Guyau qui souligne) qu'éprouve toute vie individuelle un peu puissante. En d'autres termes, on tâchera de rendre assurés et *tranquilles* les *économes d'eux-mêmes* (souligné par Guyau), tandis qu'on rendra *utiles* ceux qui sont pour ainsi dire *prodigues* d'eux-mêmes (soulignés par Guyau). » Nietzsche met un double trait en face du passage, avec la note *bien*. Il y a là un important accord théorique et pratique des deux penseurs.

P. 221 : « On devrait offrir toujours un certain nombre d'*entreprises périlleuses à ceux qui sont découragés de vivre* (souligné par Nietzsche). Le progrès humain aura besoin pour s'accomplir de tant de vies individuelles qu'on devrait veiller à ce qu'aucune ne se perde en vain. Dans l'institution philanthropique dite des *dames du Calvaire*, on voit des veuves se consacrer à soigner des maladies répugnantes et contagieuses; cet emploi, au profit de la société, des vies que le veuvage a plus ou moins brisées et rendues inutiles est un exemple de ce qu'on pourrait faire, de ce qu'on fera certainement dans la société à venir. » En face de ce passage, par une heureuse opposition à lui-même, le farouche ennemi de la pitié a mis : *bien*.

Quelques lignes plus loin, Guyau remarque que, dans l'ordre social, il faudrait employer toutes les capacités : « Or, il y a des capacités spéciales pour les métiers périlleux et désintéressés, des tempéraments faits pour s'oublier et *se risquer toujours eux-mêmes*. Cette capacité pour le dévouement a sa source dans une *surabondance de vie morale*. » Nietzsche souligne et approuve : « *Gut!* » Mais sans doute il ne voit dans cette surabondance que l'expansion du désir de *puissance*, tandis que Guyau y voit encore celle du désir d'union et d'amour.

« Il y a toujours dans l'héroïsme quelque naïveté simple et grandiose... *Les cœurs les plus aimants sont ceux qui sont le plus trompés*, les génies les plus hauts sont ceux où l'on relève *le plus d'incohérences*. » Nietzsche souligne et met N. B.

« Il y a aussi des instants de la vie où il semble qu'on soit *sur une cime et qu'on plane* : devant ces instants-là tout le reste devient indifférent. » — « Oui », s'écrie Nietzsche.

Nietzsche a dû se reconnaître encore en partie dans la page 113, par lui remarquée, où Guyau parle de l'antique doctrine d'Ariston qui n'admettait « aucune différence de valeur, aucun degré entre les

choses »; un être humain, dit Guyau, « ne se résignera jamais à poursuivre un but en se disant que ce but est au fond indifférent et que sa volonté seule de le poursuivre a une valeur morale... C'est l'analogue de ce travail qu'on fait accomplir aux prisonniers dans les prisons anglaises, et qui est sans but : tourner une manivelle pour la tourner. » Tel est pourtant le travail que nous proposera « le maître de l'éternel retour », Zarathoustra : créer des valeurs dans un monde où rien, en définitive, n'a de valeur; les créer par un acte de puissance qui se déploie, en attendant que le retour fatal ait tout ramené au même point, que la grande année ait accompli sa révolution pour la recommencer encore, à l'infini, sans jamais rien atteindre de vraiment nouveau. Nietzsche a mis au bas de la page cette exclamation mélancolique : « En vain, *Umsonst!* » C'est d'ailleurs une exclamation qui revient plusieurs fois dans ses œuvres, quand il veut nous prêcher à la fois l'effort et le consentement à l'éternelle vanité de l'effort.

Nietzsche a été vivement frappé par les pages bien connues de l'*Esquisse d'une morale sans obligation ni sanction* où Guyau résume admirablement l'hypothèse de l'indifférence de la nature : « La nature en son ensemble *n'est pas forcée d'être féconde*; *elle est le grand équilibre de la vie et de la mort* (c'est Nietzsche qui souligne). Peut-être sa plus haute poésie vient-elle de sa superbe *stérilité*. L'Océan, lui, ne travaille pas, ne produit pas, il s'agite; il ne donne pas la vie, il la contient; ou plutôt il la *donne* et la *retire* avec la même indifférence. » Nietzsche, dans ces lignes, reconnaît sa doctrine d'éternel équilibre et d'éternel retour : aussi écrit-il en marge : « *moi* ».

V

Guyau a réfuté d'avance, à plusieurs reprises, le système moral de Nietzsche. Par exemple, à la page 175, il prévoit, sans s'en douter, le césarisme de Nietzsche, son mépris des « faibles », son opposition à la « pitié », et il écrit : « L'engouement des peuples pour les Césars ou les Napoléons passera par degrés; la renommée des hommes de science nous apparaît déjà aujourd'hui comme la seule vraiment grande et durable.... Plus nous allons, plus nous sentons que le *nom* d'un homme devient peu de chose; nous n'y tenons encore que par une sorte d'enfantillage conscient; mais l'*œuvre*, pour nous-mêmes comme pour tous, est la chose essentielle. Les hautes intelligences, pendant que dans les hautes sphères elles travaillent presque silencieusement, doivent voir avec joie les petits,

les infimes, qui sont sans nom et sans mérite, avoir une part croissante dans les préoccupations de l'humanité... Les questions de personnes s'effaceront pour laisser place aux idées abstraites de la science ou au sentiment concret de la pitié et de la philanthropie... A la justice distributive — qui est une justice toute individuelle, toute personnelle, une justice de privilège (si les mots ne juraient pas ensemble) — doit donc se substituer une équité d'un caractère plus absolu et qui n'est au fond que la charité. Charité pour tous les hommes, quelle que soit leur valeur morale, intellectuelle ou physique, tel doit être le but dernier poursuivi même par l'opinion publique. » Devant cette page profonde, qui est la négation de tout son système aristocratique et despotique, Nietzsche va-t-il réfléchir, se demander s'il n'y aurait pas lieu d'examiner la question de plus près? Non. N'a-t-il pas écrit lui-même : « Périssent les faibles et les ratés, et qu'on les aide encore à disparaître! » Aussi, au bas de la page de Guyau, il se contente de mettre cette exclamation : « *Incredibile!* » Mais ce qui est « incroyable », n'est-ce pas que l'esprit de système aveugle un philosophe au point qu'il ne prenne pas la peine de définir ce que c'est qu'un « faible » et de se demander si, parce qu'on est né dans une condition misérable, parce qu'on a été privé des moyens de s'instruire, peut-être des moyens mêmes de vivre, on est pour cela un « raté », ne méritant que de disparaître!

Guyau a encore prévu l'hypothèse la plus fondamentale de Nietzsche : il s'est demandé si « la fécondité de nos diverses puissances pouvait aussi bien se satisfaire dans la lutte que dans l'accord avec autrui, dans l'écrasement des autres personnes que dans leur relèvement ». — Non, dit-il; en premier lieu, la volonté qui lutte voit sa puissance diminuée par la résistance même qu'elle provoque : « les autres ne se laissent pas écraser si facilement; la volonté qui cherche à s'imposer rencontre nécessairement la résistance d'autrui. » Il y a donc plus de *puissance* véritable à se faire approuver, estimer, aimer, qu'à se faire craindre et haïr. Guyau ajoute une remarque qui est la réfutation radicale de l'individualisme nietzschéen. Même si la volonté triomphe de la résistance, dit-il, elle ne peut en triompher toute seule : « il lui faut s'appuyer sur des alliés, reconstituer ainsi un *groupe social* et s'imposer, vis-à-vis de ce groupe ami, les servitudes mêmes dont elle a voulu s'affranchir à l'égard des autres hommes, ses alliés naturels. » La preuve en est que Nietzsche lui-même, au lieu de s'en tenir à l'isolement du moi, imagine un groupe de « maîtres » alliés et amis, entre lesquels il rétablit des liens et des devoirs aussi étroits que ceux des moralistes;

il se borne donc à déplacer et à rétrécir la morale, au lieu de la supprimer : il nous ramène au régime fermé, à la prison des vieilles aristocraties. — Non seulement, continue Guyau, toute lutte aboutit à « limiter extérieurement la volonté », mais encore, en second lieu, « elle l'altère intérieurement ». En effet, « le violent étouffe en lui toute la partie sympathique et intellectuelle de son être, c'est-à-dire ce qu'il y a en lui de plus complexe et de plus élevé au point de vue de l'évolution ». Si la « dureté » dont parle Zarathoustra est autre chose que fermeté dans la justice et dans l'amour même, elle n'est plus que brutalité; or, comme le dit Guyau, en brutalisant autrui, le violent « *s'abrutit* plus ou moins lui-même ». La violence, « qui semblait une expansion victorieuse de la puissance intérieure », finit donc par en être « une restriction ». — « Donner pour but à sa volonté l'abaissement d'autrui, c'est lui donner un but insuffisant et s'appauvrir soi-même. » Ce n'est pas tout encore, et Guyau montre que le dernier degré de cette prétendue expansion de la vie (où Nietzsche cherchera le mouvement ascendant de la santé débordante) entraine au contraire le déclin physiologique, la désorganisation, le déséquilibre final de la vie, disons même la maladie et la folie de la volonté. « Par une dernière désorganisation plus profonde, la volonté en vient à se déséquilibrer complètement elle-même par l'emploi de la violence; lorsqu'elle s'est habituée à ne rencontrer au dehors aucun obstacle, comme il arrive pour les despotes, toute impulsion devient en elle irrésistible; les penchants les plus contradictoires se succèdent alors, c'est une ataxie complète, le despote redevient enfant, il est voué aux caprices contradictoires, et sa toute-puissance objective finit par amener une réelle impuissance subjective [1]. » Ainsi Guyau, après une analyse de profonde psychologie et de science rigoureuse, avait d'avance prononcé le mot décisif qui condamne Nietzsche : la prétendue morale des « maîtres » est une morale d' « enfants », quand ce n'est pas une morale de « fous ».

Le jugement de Guyau sur Napoléon est bien plus vrai que celui de Nietzsche, qui s'est laissé fasciner, comme un romantique, par le romanesque napoléonien. « Certains caractères, dit Guyau, ont surtout la fécondité de la volonté, par exemple Napoléon Ier; ils bouleversent la surface du monde dans le but d'y imprimer leur effigie; ils veulent substituer leur volonté à celle d'autrui, mais ils ont une sensibilité pauvre, une intelligence incapable de *créer* au grand sens

[1] ...*on et hérédité*, p. 53. Cf. *Esquisse d'une morale sans obligation ni* ... 102 de la dernière édition.

du mot, une intelligence qui ne vaut pas par elle-même, qui ne pense pas pour penser et dont ils font l'instrument passif de leur ambition [1]. » Aussi leur puissance finit-elle par se perdre en impuissance : leur « volonté de pouvoir » s'est trahie elle-même.

Je ne sais quelles autres objections Guyau aurait pu faire à Nietzsche s'il eût connu son système, mais il est vraisemblable qu'il n'eût rien trouvé de clair dans le principe fondamental et tout métaphysique, « *Wille zur Macht* », volonté de puissance, que Zarathoustra prétend opposer à la « volonté de vivre » admise par Schopenhauer. Volonté de pouvoir ou volonté de vie se ressemblent fort, quoi qu'en dise Nietzche, et la première a l'inconvénient de n'être qu'un des aspects de la seconde. On ne veut la puissance que pour la faire passer à l'acte, et on ne veut l'actualiser qu'en vue de quelque chose qui n'est plus la simple puissance. De ce que la vie, selon la belle définition que Nietzsche en a donnée, et qui rappelle celle de Guyau, est quelque chose qui veut toujours se dépasser soi-même, on peut bien conclure qu'elle voudra aussi dépasser les autres, d'une certaine manière, parce que les autres lui montrent un type d'elle-même qui doit être dépassé comme tout le reste; mais se dépasser et dépasser les autres a mille sens : est-ce par la force physique, par la force intellectuelle, par la force volontaire, par les qualités morales? De ce que la vie se « surmonte » sans cesse, conclure qu'elle est *ipso facto* « empiétement, exploitation, violence », c'est un paradoxe qu'aucun lyrisme ne justifie. Le meilleur moyen de se dépasser soi-même, c'est, comme dit Guyau, de « se répandre en autrui », d'aimer les autres et d'agir pour l'humanité.

Nietzsche, qui se croit un avancé, est au fond un retardé, un réactionnaire non pas seulement en politique, mais en philosophie. En effet, il s'est enrôlé dans ce qu'on peut appeler la grande réaction contre la raison et contre la science. Cette réaction a pris la forme de l'irrationalisme, qui méprise la raison et l'intelligence, qui abandonne l'intelligibilité à la « petite science » et croit que la réalité est, dans son fond, illogique, incompréhensible, inintelligible pour toute intelligence, fût-elle parfaite. C'est le vieux mystère des religions auquel on donne aujourd'hui un nom plus jeune et qu'on appelle, avec Schopenhauer, la volonté. Que ce soit volonté de vivre ou volonté de pouvoir, peu importe; l'un n'est pas plus clair que l'autre, et c'est toujours je ne sais quoi d'aveugle et d'illogique qu'on oppose à l'intelligence et à la raison. Nietzsche accuse Des-

1. *Esquisse d'une morale*, p. 100.

cartes de « superficialité » parce que Descartes croit que tout a une raison, une cause, une loi. Au fond, la « Volonté » est elle-même un nom nouveau de Dieu; seulement, au lieu d'être le bon Dieu, c'est le mauvais Dieu ou le Diable. Qui empêchera d'ailleurs les croyants de dire : « Puisque vous prétendez que la science et la raison sont superficielles et que l'illogique règne, je vais à la messe. Cela est plus sûr que de parier pour la volupté, l'égoïsme et la domination. Chacun son goût! » La volonté de puissance sur autrui ou volonté de domination, d'ailleurs, ne se comprend pas elle-même sans une raison de dominer. Pourquoi, en somme, l'être veut-il la puissance, si ce n'est pas en vue de quelque jouissance attachée à l'exercice même de ses fonctions ou pouvoirs, et si ses fonctions elles-mêmes ne forment pas une hiérarchie que l'on peut scientifiquement et philosophiquement déterminer? A ce point de vue, on verra en effet les fonctions humaines se classer selon une échelle de vie ascendante où, précisément, l'agression et l'exploitation caractérisent les plus basses, tandis que, comme Guyau l'a soutenu, le désintéressement et le pouvoir de s'unir à autrui caractérisent les plus hautes.

Nietzsche répondra : — L'idée de puissance n'est sans doute pas complète sans celle de « valeur », mais c'est la puissance elle-même qui crée les valeurs, qui pose les fins et, après les avoir posées, les impose. Le surhomme est un « créateur de valeurs nouvelles. »

Nietzsche a-t-il bien le droit de nous présenter cette conception, familière aux romantiques, comme étant elle-même une nouveauté? A-t-il pour son compte créé par là une « valeur »? La vérité est que rien n'est plus usé aujourd'hui. Comme nous l'avons rappelé tout à l'heure, ni *puissance* ne se comprend par soi, ni *valeur* ne se pose par soi, sans une raison qui soit un rapport à quelque chose. De rapport en rapport, il faut bien rapporter les valeurs aux fonctions essentielles : 1° de l'esprit humain, 2° de la société humaine. « Créer des valeurs nouvelles », ce n'est rien *créer* absolument, mais c'est deviner ou découvrir des relations et vérités qui préexistaient cachées au fond de nous-mêmes ou au fond de la société tout entière. Était-ce la peine de refuser à Dieu la création *ex nihilo* pour la concéder au surhomme, s'appelât-il Nietzsche?

En termes philosophiques, la valeur est une fin, et une fin ne se crée pas par un acte arbitraire de puissance. Si nous voulons la joie, et si le surhomme lui-même veut la joie, ce n'est ni par hasard, ni par une volonté arbitraire; ce n'est pas non plus, assurément, par un mécanisme extérieur ni par une nécessité de contrainte; c'est par un vouloir qui n'est ni forcé ni indifférent et qui, cependant, ne peut pas ne pas être, étant le vouloir même constitutif de

la vie. Et pareillement, si nous voulons la connaissance, si nous voulons la vérité, cette « vérité » que Nietzsche couvre de ses railleries, ce n'est pas par un acte forcé ni par un acte arbitraire *posant* que la vérité a de la valeur : — *Sic volo, sic jubeo, sit pro ratione voluntas.* De même enfin, la valeur de l'amour, en dépit de tous les rêves romantiques, n'est pas une création de notre vouloir : elle est un fait et une loi de la nature et de l'esprit, elle est le grand fait, la grande loi. Comme tous les romantiques, Nietzsche ne voit dans la religion et la morale qu'une esthétique, et, de même que l'artiste produit un idéal nouveau qui jaillit de sa pensée sans antécédents visibles, de même le prophète ou le surhomme produit un idéal nouveau de vie, œuvre de son inspiration personnelle, Minerve de son propre cerveau. Nous sommes loin de nier la part de l'inspiration ou du génie en morale, sur laquelle Guyau insista plus d'une fois pour y monter une sorte d' « anomie » supérieure, créatrice de valeurs supérieures; l'humanité a vu surgir, heureusement pour elle, des « créateurs de nouvelles valeurs et de nouvelles tables de la loi »; mais, si nous ne nous laissons pas duper aux métaphores, ces créations inspirées nous sembleront, comme à Guyau, de la connaissance inspirée, où la raison, l'imagination et le cœur se sont unis pour trouver, par delà la loi vulgaire, les lois profondes de la vie intérieure, de la vie sociale, de la vie universelle. Les uns ont dit, bien avant Nietzsche : la fermeté, la dureté même, en certains cas, est une « valeur »; d'autres ont dit, avec Guyau : la bonté, la douceur est une valeur plus grande encore. Et ce sont ces derniers qui ont vu le plus loin. Il peut y avoir plus de *puissance* dans un sourire ou dans une larme que dans toutes les épées des guerriers et tous les massacres des conquérants. Cette puissance du sourire ou des larmes a ses raisons, elle a même des raisons scientifiques; la tâche du philosophe est de les saisir. Nietzsche ne les a pas saisies. Il n'a expliqué philosophiquement ni la vie, ni ce qui fait la vraie valeur de la vie; il en est demeuré à la notion romantique de force qui s'épand pour s'épandre, de vent qui souffle pour souffler, de foudre qui détruit pour détruire; toutes idées de poète, sans valeur pour le philosophe. Tout en accordant une part prépondérante à l'invention morale, qui est l'inspiration sociale de l'individu, Guyau ramenait l'invention même à une sorte de travail supérieur, plus exempt d'effort, plus libre, mais toujours guidé par la raison et la science. « Ce travail vaut la prière; il vaut mieux que la prière, ou plutôt, il est la vraie prière, la vraie providence humaine : agissons au lieu de prier ». Et Guyau, complétant cete idée du travail par celle du risque, qui en est insépa-

rable, terminait son *Esquisse* par la belle comparaison avec le Léviathan : « Nous sommes comme sur le Léviathon dont une vague avait arraché le gouvernail et un coup de vent brisé le mât. Il était perdu dans l'Océan, de même que notre terre dans l'espace. Il alla ainsi au hasard, poussé par la tempête, comme une grande épave portant des hommes; il arriva pourtant. Peut-être notre terre, peut-être l'humanité arriveront-elles aussi à un but ignoré qu'elles se seront créé à elles-mêmes. Nul main ne nous dirige, nul œil ne voit pour nous; le gouvernail est brisé depuis longtemps, ou plutôt il n'y en a jamais eu, il est à faire : c'est une grande tâche, et c'est notre tâche ». On a justement rapproché ce passage de celui où Nietzsche, lançant sa barque dans la grande traversée *par delà le bien et le mal*, s'écrie : « En avant! serrons les dents! ouvrons l'œil! la main ferme au gouvernail! Nous *dépassons* la morale, nous comprimons, nous écrasons peut-être par là notre reste personnel de moralité, puisque nous allons, puisque nous nous aventurons dans cette direction, — mais quelle importance avons-*nous*? Jamais encore un monde plus *profond* ne s'est révélé aux regards des voyageurs intrépides et des aventuriers [1]. Pour Guyau, ce voyage héroïque n'est pas *au delà du bien*, il est pour l'homme la conquête du bien même; il ne dépasse pas la morale, il est la morale même.

Ni Guyau, d'ailleurs, ni Nietzsche n'ont assez approfondi, selon nous, l'idée même de vitalité ou de vie, sur laquelle tous les deux ont fondé leur doctrine des mœurs. Nous l'avons fait observer plus d'une fois, l'idée de vie est ambiguë, parce qu'elle appartient à deux sphères distinctes : celle du monde extérieur et celle de la conscience. Au point de vue physique, la vie n'est qu'un mécanisme, plus compliqué que tous les autres en ce qu'il arrive à se renouveler lui-même et à se faire centre d'une sorte de tourbillon cartésien; mais c'est toujours un mécanisme, comme Descartes lui-même l'avait si bien compris. Aussi, de ce côté, une doctrine morale ne peut trouver à s'établir. Tout ce qu'on peut dire, c'est que, même sous son aspect mécanique, la vie est essentiellement une construction, quoique toujours accompagnée de cette destruction que Nietzsche a vue presque seule. Le problème pratique de la vie, physiquement considérée, est une balance à établir entre la construction et la destruction au profit de la première. Mais ce n'est là que le côté matériel de la vie. A vrai dire, ce qui constitue la vie même, comme Guyau l'a soutenu, c'est le dedans et non

1. *Par delà le bien et le mal*, § 23. Voir Palante, *Procès de sociologie*, 186.

le dehors, c'est l'activité interne et la sensibilité plus ou moins confuse qui l'accompagne. En d'autres termes, c'est le fond *psychologique* de la vie qui importe et qui seul peut nous éclairer sur les vraies « valeurs » morales. Or, au point de vue psychologique, la doctrine de Nietzsche n'est ni neuve, ni vraie. Elle n'est que la vieille théorie du vouloir égoïste, de la concentration inéluctable en soi; La Rochefoucauld et Helvétius, furent d'ailleurs parmi les maîtres français de Nietzsche. Mais la psychologie contemporaine a réfuté la théorie purement égoïste et montré, comme le soutient Guyau, que l'altruisme est, lui aussi, essentiel à la vie, fondamental et primordial. Le mécanisme darwinien de la sélection, qui fait triompher les mieux adaptés au milieu, exprime une loi *physiologique de la nature*, qui subsiste sans doute jusque dans les *sociétés* humaines; mais ce n'est qu'une des lois en action dans le monde réel. Les lois *psychologiques* sont tout autres que celle-là, les lois *sociologiques* ne sauraient davantage se réduire à la sélection des plus forts ni à une simple lutte pour la puissance.

L'interprétation du darwinisme comme morale de maîtres et d'esclaves est donc une interprétation incomplète et mensongère. Il en est de même de la vue nietzschéenne qui, avec Rolph, ramène tout à une « faim insatiable de puissance », sans nous dire en quoi la puissance consiste, pourquoi elle s'exerce et sur quoi. Nietzsche a construit toute une métaphysique et toute une épopée sur cette base étroite, qui n'est qu'un morceau de la réalité. Loin d'être le fondement d'une éthique vraiment scientifique, la métaphysique de Nietzsche est, au contraire, une négation des lois les mieux établies soit par la biologie, soit par la sociologie. *Zarathoustra*, poème admirable au point de vue littéraire, est sans la moindre autorité au point de vue scientifique et philosophique. L'individualisme effréné de Nietzsche demeure, comme celui de Max Stirner, en contradiction manifeste avec cette idée de solidarité qui devient de plus en plus dominante aux yeux des biologistes et aux yeux des sociologues. Le penseur allemand n'a vu qu'une des deux grandes lois de la nature, celle de la division et de l'opposition; il n'a pas vu l'autre, plus fondamentale, celle de l'union et de l'harmonie, que Guyau, pour sa part, aura le mérite d'avoir mise en lumière.

Alfred Fouillée,
de l'Institut.

LA SIMULATION DANS LE CARACTÈRE

LE FAUX IMPASSIBLE

L'organisation du caractère, son développement et sa fixation produisent certaines formes psychologiques tout à fait analogues aux faits de mimétisme étudiés par les naturalistes. Le caractère y prend des apparences trompeuses qui donnent le change sur sa nature vraie, et la confusion qui s'établit ainsi tourne, en principe, au profit de l'individu ou de la société, non des deux à la fois. L'homme a souvent intérêt à ce que son caractère véritable n'apparaisse pas. Il simule alors volontairement et consciemment, ou, au contraire, instinctivement et sans s'en rendre compte, des qualités ou des défauts qu'il ne possède pas réellement ou qu'il ne possède qu'à un très faible degré.

Certains de ces faits de simulation sont d'observation courante. Ce sont surtout les plus volontaires, et, pour cette raison, les plus accidentels, ceux qui forment le moins un système suivi et permanent. On sait depuis longtemps que les poltrons aiment à affecter parfois des allures provocantes, pour cacher leur peu de bravoure en détournant les autres de chercher l'occasion de le constater. Ceci est déjà à demi volontaire, à demi instinctif et peut ou bien se manifester d'une manière suivie, ou bien ne se produire qu'en certaines circonstances. Si nous tâchons de rétablir, très sommairement, la série des phénomènes de même ordre, nous remontons d'un côté, vers l'hypocrisie accidentelle, de l'autre vers la simulation inconsciente. Là nous rencontrons par exemple, le mensonge de l'avare qui, accidentellement, pour plaire à quelqu'un, pour une raison quelconque, se vantera d'un trait de générosité imaginaire ; ici nous aurons l'homme à la sensibilité très vive qui en retiendra constamment l'expression, se donnera d'une manière permanente et sans même s'en rendre compte, des apparences d'indifférence et de froideur, et se croira peut être lui-même indifférent et froid. On imagine facilement la série des intermédiaires qui s'échelonnent entre ces extrêmes, mais c'est surtout des simulations prolongées et durables que je compte m'occuper dans ce travail.

La simulation se présente sous deux formes principales, symétriquement opposées. Dans la première une tendance exubérante et qui pourrait être dangereuse est compensée par une forte inhibition que

ne laisse apparaitre en général au dehors que des traits opposés à la tendance qu'il y a intérêt à cacher. Dans la seconde, au contraire, il y a une sorte de contrefaçon active d'une tendance qui n'existe pas en réalité. Il y a surtout dissimulation dans la première forme, et simulation dans la seconde, mais tout cela ne saurait rien avoir d'absolu. La dissimulation simule la qualité opposée à celle qui se cache et la simulation dissimule la qualité opposée à celle dont les symptômes sont mis en évidence.

Ces deux formes ont des caractères et des utilités différents. La première est surtout défensive et la seconde surtout agressive, en prenant le mot en un sens très général. Ceci non plus n'est pas absolu. Les airs de bravache que prend un poltron, par exemple, indiquent l'envie de ne pas être attaqué plutôt que le désir d'attaquer soi-même. Et d'ailleurs, au fond, elles se ramènent à la même formule générale.

Nous retrouvons partout en cela le jeu des grandes lois psychologiques. L'association systématique est bien évidemment, sous des formes diverses, au fond de toutes ces simulations. Il s'agit toujours, de dissimuler une faiblesse ou de simuler une force. En fait il se produit parfois ici, comme partout, des erreurs. Il arrive que l'association systématique manque d'ampleur et de rectitude, que la finalité reste très imparfaite et même qu'elle dévie, que la simulation est nuisible. Cela s'explique par la localisation de l'association systématique dans un nombre insuffisant d'éléments. Les intérêts d'un système psychique ou de quelques éléments sont spécialement sauvegardés et la vie de l'ensemble en peut souffrir. L'inhibition est très visible dans la dissimulation dont elle constitue un élément évidemment essentiel. Et de l'une et de l'autre résulte très fréquemment une association par contraste, bien nette, qui se marque par l'opposition entre les apparences du caractère et sa nature réelle, et où c'est bien cette opposition qui détermine l'apparition des phénomènes contrastants.

Il faut distinguer, encore que cette distinction ne puisse être très précise, les simulations sociales et les simulations individuelles. Les premières ont surtout pour but plus ou moins conscient la continuation ou le développement de la vie sociale, les autres se rapportent plutôt à la défense de l'individu. Sans doute il y a toujours quelque chose d'individuel dans les unes et quelque chose de social dans les autres, mais, prises en gros, les simulations surtout psychologiques se distinguent assez bien des simulations sociales. Je ne désire, pour le moment, m'occuper que des premières. Nous n'aurons donc pas à étudier ici à fond la politesse et la morale qui sont les deux grandes causes ou les deux grandes collections des simulations sociales, tout au plus aurons-nous à les mentionner en passant, ou à les envisager çà et là, par leurs côtés psychologiques.

I

Lorsque nous remarquons chez une personne des apparences qui nous paraissent indiquer, à un degré assez élevé, une qualité ou un défaut, ce que nous devons en conclure c'est qu'elle n'est pas, à cet égard, une indifférente. Si elle n'a pas la qualité qu'elle indique, elle a probablement, avec une certaine intensité, la qualité directement opposée. Il est un signe particulier qui est très significatif à cet égard, c'est l'attention avec laquelle une personne relève tel ou tel trait de caractère, la place que tient, dans ses préoccupations, une qualité ou un défaut. Quelqu'un qui parle toujours de l'avarice est, généralement, un prodigue, à moins qu'il ne soit lui-même un avare, ou encore que, étant assez équilibré, il n'affecte l'une ou l'autre de ces manières d'être.

Prenons, comme qualités opposées, d'une part la sensibilité excessive, l'affectivité marquée, l'impressionnabilité extrême, de l'autre la froideur, l'indifférence ou l'impassibilité. Si quelqu'un nous paraît spécialement froid et impassible, il y a des chances pour qu'il le soit réellement, il y a bien des chances aussi pour qu'il soit, au contraire, remarquablement impressionnable; il y en a très peu pour qu'il soit équilibré. Ce qui peut arriver aussi c'est qu'il soit à la fois très impressionnable en quelques points, très peu sensible sur plusieurs autres.

La fausse impassibilité est une apparence trompeuse, constituant une défense de l'esprit. L'esprit se préserve par elle de certaines attaques en faisant croire qu'elles seraient inutiles à ceux qui pourraient être tentés de les réaliser. Il arrive aussi à prendre vis-à-vis de lui-même la même attitude qu'il a vis-à-vis des autres et avec la même efficacité. Il arrête ainsi certains processus désagréables, il inhibe dans une certaine mesure les impressions pénibles qu'il est disposé à recevoir si facilement et ne laisse pas trop grandir les sentiments dont il pourrait avoir à souffrir plus tard parce qu'il s'est suggéré à lui-même qu'il ne les éprouverait pas, parce qu'ils ne rentrent pas dans le moule qu'il a imposé à son esprit.

Une anecdote concernant Mérimée, que Taine a rapportée et qui est bien connue, nous renseigne assez exactement sur le type du faux impassible. Seulement l'anecdote prête à la discussion et Taine l'a un peu trop simplement interprétée, comme d'autres ont peut-être trop simplement rejeté ses conclusions. Je rappelle l'anecdote qui se rapporte à l'enfance de Mérimée : « La sensibilité, chez lui, était domptée jusqu'à paraître absente; non qu'elle le fût, tout au contraire, mais il y a des chevaux de race si bien matés par leur maître, qu'une fois sous sa main, ils ne se permettent plus un soubresaut. Il faut dire que le dressage avait commencé de bonne heure. A dix ou onze ans, je crois, ayant commis quelque faute, il fut grondé très sévèrement et renvoyé du salon; pleurant, bouleversé, il venait de fermer la porte, lorsqu'il

entendit rire; quelqu'un disait : « Le pauvre enfant, il nous croit bien en colère! » L'idée d'être dupe le révolta, il se jura de réprimer une sensibilité si humiliante, et tint parole. Μέμνησο ἀπιστεῖν (souviens-toi d'être en défiance), telle fut sa devise. Être en garde contre l'expansion, l'entraînement et l'enthousiasme, ne jamais se livrer tout entier, réserver toujours une part de soi-même, n'être dupe ni d'autrui ni de soi, agir et écrire comme en la présence d'un spectateur indifférent et railleur, être soi-même ce spectateur, voilà le trait de plus en plus fort qui s'est gravé dans son caractère, pour laisser une empreinte dans toutes les parties de sa vie, de son œuvre et de son talent [1]. »

Il ne faut pas, à mon avis, ajouter trop d'importance aux impressions du genre de celle qui aurait déterminé chez Mérimée la compression instinctive ou volontaire de la sensibilité expansive. Elles marquent l'accélération d'un développement qu'elles ne déterminent pas, et qu'elles ne transforment pas complètement, un tournant dans une voie qu'elles n'ont pas tracée. C'est seulement sur un terrain bien préparé que de pareilles semences peuvent produire les fruits que nous montre le cas de Mérimée. Peut-être même ne font-elles que confirmer une tendance existant déjà, en la précisant et en la développant un peu. Ceci doit varier avec les personnes.

Il est assez difficile de voir les premiers rudiments de la fausse impassibilité et d'en suivre de près les progrès. Il faudrait pour cette étude des conditions d'observation qui ne se rencontrent pas très souvent. Ce qui paraît hors de doute c'est que ce caractère va généralement en se développant graduellement, quelles que puissent être les dispositions innées qui le préparent ou même le constituent déjà. La simulation de l'indifférence peut se produire chez les enfants, il ne me paraît pas qu'elle y soit très commune, très forte ni très suivie. Les vieillards ont plus de réserve et d'indifférence apparente que les jeunes gens. Et il est en vérité assez naturel que les mille froissements de la vie, d'une part, et, de l'autre, les nécessités de l'existence, les injonctions de la politesse et des convenances viennent peu à peu restreindre l'expression naturelle de nos désirs, de nos joies et de nos peines.

Il ne faut pas cependant confondre des faits qui, avec des apparences semblables, peuvent être très différents. Souvent, chez les vieillards, l'indifférence n'est pas feinte, elle est bien réelle, la sensibilité s'est émoussée. Il n'y a nullement alors entre les sentiments et la manière dont ils sont exprimés, cette discordance nette, cette opposition que présente le faux impassible. Les allures générales ne sont pas non plus les mêmes. La prudence donnée par l'âge recouvre un équilibre plus stable, une systématisation plus étroite et plus profonde des différentes tendances, non le contraste heurté des faux impassibles. Cependant il faut remarquer que le faux impassible tend

1. Taine, Étude sur Mérimée, mise en tête des *Lettres à une inconnue*, t. I, p. II, III.

dans une certaine mesure à devenir réellement indifférent et qu'il peut arriver à se rapprocher de l'état du vieillard, à force de volonté. La dissimulation tend à cesser parce que le caractère simulé tend à devenir réel. Mais nous aurons à revenir sur ce point.

Des faits du genre de celui qu'a rapporté Taine peuvent être souvent observés. L'alliance d'une sensibilité très vive avec une froideur apparente est peut-être une des plus fréquentes associations de traits de caractère. J'ai pu la constater moi-même assez souvent. C'est que cette combinaison est éminemment favorable, et peut être parfois nécessaire à l'équilibre de l'esprit. Chacune de nos affections est une faiblesse au point de vue de la défense personnelle, elle indique à l'ennemi un point vulnérable, d'autant plus vulnérable que l'impressionnabilité est plus développée. Il est tout naturel que, sachant à quoi l'expose la montre de ses sentiments et une expansion un peu exagérée, l'homme impressionnable s'efforce de masquer ce qu'il ressent et surveille attentivement l'expression de sentiments qui deviendraient pour lui une cause continuelle de froissements et de blessures. Aussi peut-on voir, je l'ai constaté, des personnes d'une impressionnabilité exagérée passer pour des impassibles aux yeux de ceux qui ne les connaissent que superficiellement. Il y a là une combinaison très simple d'association systématique et d'inhibition, et la partie de cette inhibition qui porte sur les manifestations extérieures de nos sentiments peut arriver à un haut degré de perfection. Non seulement l'expansion volontaire par la parole exubérante est supprimée, mais aussi les gestes et les petits mouvements des sourcils, des lèvres, des yeux qui traduiraient l'intérieur de l'âme. Et non seulement ces expressions sont supprimées, mais il se produit aussi, par contraste, l'expression trompeuse de sentiments opposés à ceux qui sont réellement ressentis. Conserver une mine ironique ou bienveillante pendant qu'on souffre et qu'on s'indigne, c'est une exagération de l'impassibilité qui se rencontre encore assez fréquemment.

Mais ici nous sortons de notre type. Il faut bien toutefois indiquer comment les types nouveaux que nous entrevoyons de ce côté se rattachent à celui qui est plus directement le sujet de notre étude actuelle. L'impassibilité feinte est un moyen de nous garantir contre les fâcheuses conséquences de notre impressionnabilité, mais ce n'est pas le seul. Nous pouvons préserver notre moi intime des froissements de la vie en affectant une impassibilité qui n'en découvre point les points sensibles et faibles, nous pouvons arriver au même but en simulant des qualités opposées à celles qui sont réellement les nôtres, à simuler d'autres faiblesses, à dissimuler les vraies sous une force apparente. Nous pouvons par exemple éviter les blessures [illegible] ur-propre, soit en feignant de n'en avoir aucun, soit en affec- [illegible] gueil qui nous met au-dessus des atteintes, soit en simulant [illegible] ive humilité (et parfois ces deux manières se rejoignent [illegible] certaine mesure se confondent ; l'humilité de Fénelon par

exemple, peut passer pour très suffisamment orgueilleuse), nous pouvons encore faire paraître un désir de perfectionnement qui nous porte à recevoir avec joie et à examiner avec soin les moindres critiques, etc. On voit aisément comment, selon la mentalité de chacun, ces différentes défenses peuvent se substituer les unes aux autres ou se combiner.

II

La fausse impassibilité s'associe en général avec certains traits de caractère. Il ne faut rien voir d'absolu dans ces corrélations. Les résultantes mentales peuvent s'obtenir, au moins dans bien des cas, par des combinaisons très diverses d'éléments très variés, et l'équilibre moral peut résulter d'oppositions et de connexions bien différentes. Toutefois certaines rencontres de traits de caractères se retrouvent assez souvent, certaines qualités sont de bonnes conditions pour l'existence de certaines autres.

Un caractère qui s'associe souvent à la fausse impassibilité, c'est la prédominance ou tout au moins l'importance considérable de la vie intérieure. La prédominance de la vie intérieure implique déjà une forme psychique qui se retrouve également avec la fausse impassibilité, je veux parler de la tendance marquée à l'inhibition. Si penser, à plus forte raison se complaire dans ses pensées et dans ses impressions c'est, comme on l'a dit, se retenir de parler ou d'agir, nous voyons combien la prédominance de la vie intérieure doit se rattacher étroitement à la fausse impassibilité. En effet, les faux impassibles n'ont généralement rien du tempérament actif, débordant, entreprenant. Il ne s'agit bien entendu que de ceux chez qui la fausse impassibilité est un caractère à peu près constant, car il peut toujours arriver à un actif, et même à un impulsif, sous l'empire de quelque sentiment pressant, de dissimuler un peu une émotion, de se contraindre à paraître indifférent pour ne pas laisser deviner l'impression qu'il a reçue. Mais, le plus souvent, les actifs se préservent autrement. Ils évitent ou ils pansent les blessures faites à leurs sentiments par la distraction, l'activité exagérée, ils s'empêchent d'y penser. C'est un autre chemin pour arriver au même but.

La prédominance de la vie intérieure est encore favorable, sinon nécessaire, à la formation du type du faux impassible en ce que chez les esprits qui ne sont pas absolument des intellectuels, la prédominance de la vie intérieure implique une assez grande sensibilité des tendances, une certaine habitude de sentir assez vivement et assez facilement. Pour que l'individu se complaise en lui-même, il faut bien qu'il y trouve de quoi s'intéresser. Et d'autre part la vie intérieure implique généralement des tendances plus ou moins marquées à l'observation, à l'analyse, à l'examen et à la critique qui se rattachent directement aux habitudes d'inhibition, les favorisent ou en dépendent

et sont utiles à l'arrêt général des manifestations du sentiment. Sans la première de ces conditions, c'est le type de l'équilibré, ou de l'indifférent qui se produirait, sans la seconde ce serait le type du sentimental pur, expansif, enthousiaste. Ces deux conditions se combinent d'ailleurs en proportions très variables selon les individus, et à chaque combinaison correspond une forme du type un peu différente. Il semble bien que chez Mérimée, par exemple, le sens et l'habitude de la critique l'emportent encore sur la vivacité de l'impression et la force de l'affection. Chez d'autres c'est le contraire, et la tendance vers l'impassibilité apparente provient plutôt du heurt direct des sentiments par la réalité extérieure que de l'analyse opérée à l'intérieur de l'esprit par le patient.

L'impressionnabilité très vive qui est la cause directe de la fausse impassibilité et qui tend d'elle-même à provoquer des phénomènes qui la dissimulent et, dans une certaine mesure, la diminuent, s'accompagne encore assez souvent, quand le type du faux impassible s'est constitué, d'une susceptibilité assez vive. Cette susceptibilité parait être une combinaison de la sensibilité et de l'amour-propre Or, l'amour-propre est assez souvent impliqué (quoique cela ne soit point tout à fait nécessaire) par l'importance ou la prédominance de la vie intérieure. Certaines formes d'amour-propre sont en effet très aptes à nous faire complaire à examiner et à savourer intérieurement nos propres états d'âme, et d'autre part l'attention souvent concentrée sur le moi et ses différentes manifestations est également une condition très favorable au développement de l'amour-propre. Sans doute il y a des amours-propres de plus d'une sorte et celui du sportman, par exemple, ou du militaire ne suppose pas une réflexion très fréquente et très poussée. Cependant, remarquons-le, il suppose déjà une certaine réflexion, et tend à compliquer le type, et, s'il se développe, il produit un accroissement de la vie intérieure, il devient le point de départ d'un système d'idées et de sentiments, qui peuvent devenir une condition de la susceptibilité, et même d'une manifestation, souvent rudimentaire, du type de fausse impassibilité.

Il suffit de lire les lettres de Mérimée pour juger que l'amour-propre et l'impressionnabilité étaient considérables chez lui. Les faux impassibles que j'ai connus présentaient en général également le même caractère. Parfois l'amour-propre affecte chez eux des formes peu ordinaires et, par une simulation qui entre tout à fait dans le genre de phénomènes que j'étudie ici, et sur laquelle je reviendrai, se cache sous une apparence de modestie. Il n'en est pas moins assez développé.

On peut être impressionnable sans avoir beaucoup d'amour-propre, et on peut avoir beaucoup d'amour-propre sans être généralement très imp[illegible]nable, mais lorsqu'on montre à la fois de l'impressionnabilité [illegible]r-propre, on ne peut guère éviter d'être susceptible, [illegible]e nous appelons susceptibilité n'est guère qu'une consé-

quence de l'impressionnabilité spéciale de notre amour-propre, en prenant au reste ce dernier mot dans un sens très général. La susceptibilité en effet consiste à nous rendre tout entier solidaire de la moindre des parties de notre moi et à réagir en conséquence. Est susceptible celui qui se fâche parce que l'on contrarie une quelconque de ses idées, si peu importante soit-elle, parce que l'on froisse un de ses sentiments, si mince soit-il. La susceptibilité est une des marques du faux impassible. Je ne veux pas dire qu'elle soit nécessaire chez lui, mais on l'y trouve souvent. Cela est, à *priori*, vraisemblable. Il est assez naturel qu'une sensibilité vive, qui se replie sur elle-même, qui ne se traduit pas immédiatement par des réactions de détail, par des phrases, des gestes, etc., se répande pour ainsi dire dans tout le moi, aille éveiller beaucoup d'impressions et de sentiments et, peu à peu sinon presque tout d'un coup, aille mettre en branle une grande partie de la personnalité, et en détermine l'orientation. Cette réaction de la personnalité à propos d'un léger désir contrarié, c'est la grande condition de la susceptibilité, qui n'en est qu'une forme spéciale. Et cette forme spéciale d'ailleurs, on comprend que les faux impassibles la présentent, car leur trait caractéristique même implique que leurs désirs, leurs tendances sont facilement froissés par leur milieu. Cela ne suffit pas encore. La susceptibilité ne comporte pas seulement la sensibilité excessive et tendant à une réaction du moi, mais encore elle suppose que cette réaction va être hostile, c'est-à-dire que des tendances inhibitrices vont s'exercer sur l'activité extérieure et humaine qui l'a provoquée. Mais l'inhibition, l'opposition est une des manières d'être les plus accentuées du faux impassible.

Autant que j'en puis juger par mes propres observations, l'expérience confirme les inductions qu'on pourrait établir sur la nature des divers phénomènes dont il s'agit. Les faux impassibles que j'ai connus étaient généralement susceptibles. Au contraire les expansifs, les actifs sont beaucoup plus occupés de traduire au dehors, d'objectiver en différentes façons leurs états d'âmes, que de surveiller la moindre égratignure faite à leur moi.

Quand nous disons que la susceptibilité des faux impassibles est une combinaison de sensibilité et d'amour-propre, nous prenons ce dernier mot en un sens très général, si général que cette manière de parler serait inexacte si nous ne la précisions pas. En fait il indique surtout ici que le moi doit être blessé et intervenir, mais il peut être blessé de façons très différentes, et surtout par des raisons égoïstes, mais parfois aussi pour des motifs altruistes et désintéressés. Si nous faisons de l'amour-propre le souci de l'opinion d'autrui (exprimée ou supposée) ou même de notre propre opinion, et qu'il devienne ainsi une sorte d' « honneur » particulier, nous pourrons avoir ce souci de bien des manières, basses ou élevées.

Bien entendu le caractère général de la susceptibilité des faux impassibles, c'est qu'elle est en même temps vive et très contenue.

Elle reste à peu près intérieure. Le faux impassible ne veut pas avoir l'air blessé, il rougirait aussi de paraître dupe, il ne voudrait pas reconnaître aux autres le pouvoir de l'offenser ou la faculté de disposer à leur gré de son honneur. Surtout ils ne veut pas montrer aux autres les points faibles de son caractère, de ses sentiments, ceux qu'on pourrait attaquer à coup sûr pour l'inquiéter et le rendre malheureux.

Souvent la susceptibilité des faux impassibles n'a rien de bien haut. Le faux impassible sera horriblement vexé, sans en avoir l'air, par des remarques insignifiantes sur sa mise, sur sa tenue, sur ses allures. Chacun a ses susceptibilités spéciales, cela n'offre pas de difficulté.

Parfois c'est un sentiment en particulier que l'on tient à sauvegarder, à ne pas exposer aux attaques parce qu'on le sent particulièrement vulnérable. La susceptibilité et la fausse impassibilité sont alors partielles, et pour ainsi dire localisées. C'est une des variétés du type. L'impassibilité ne porte que sur un ou deux points, elle n'est pas une manière d'être générale de l'esprit. Le sujet peut être à bien des égards un expansif. Mais alors on retrouverait chez bien des gens la fausse impassibilité ainsi restreinte, car l'expansion est rarement universelle. Il en est de même au reste de la fausse impassibilité qui n'est pas universelle ni constante en général. Le faux impassible peut avoir quelques parties d'expansif. Tout au moins il est expansif par moments. Tout au moins l'est-il parfois, sur quelques points, avec certaines personnes.

D'autres fois c'est moins la crainte d'être froissé, ou blessé, la crainte de donner prise aux attaques qui provoque l'impassibilité apparente qu'une sorte de honte, de pudeur qui d'ailleurs peut se rattacher à la défense psychique et en être une sorte d'expression psychologique intime. On rougit un peu de ses sentiments quand ils nous paraissent ne pas convenir à notre âge, à notre sexe, à notre situation. Ce sentiment qui implique une certaine considération du jugement des autres sur nous se rattache à l'amour-propre sans se confondre absolument avec celui-ci. Il engendre une susceptibilité assez vive, et une dissimulation très marquée.

Il arrive aussi que l'impassibilité apparente et la susceptibilité qui la détermine ou l'accompagne ont un motif plus élevé. C'est la crainte d'exposer aux railleries, aux attaques, aux interprétations malveillantes ou grossières, des personnes ou des abstractions auxquelles on tient. Une discordance entre un individu et son entourage peut rendre le premier très réservé et très froid en apparence sur certains sujets qui lui tiennent à cœur. Lorsqu'une personne que nous aimons, lorsqu'une idée qui nous est chère doivent être mal vus, mal appréciés par ceux à qui nous parlons, nous pouvons, si nous sommes ardents, vifs, impulsifs, prendre plaisir à étaler, et même d'une manière un peu provocante au besoin, nos sympathies et nos admirations. Mais si nous sommes plus impressionnables qu'impulsifs, plus sensibles qu'actifs nous

prendrons plutôt l'air réservé et l'apparence impassible, tout en exprimant notre opinion d'une manière objective, froide et impersonnelle, au cas où nous ne voulons pas paraître à nos propres yeux renier nos convictions ou abandonner nos amis; en ne manifestant aucune opinion, aucun sentiment si nous sommes un peu faibles, ou dédaigneux d'une certaine façon. Certainement les sentiments qui dirigent alors l'esprit peuvent être plus ou moins égoïstes ou désintéressés. Il se peut que ce soit surtout notre amour-propre ou nos sentiments personnels que nous voulions préserver de toute atteinte, il se peut aussi que ce soit surtout l'objet de ces sentiments. Parfois la distinction est malaisée, même pour celui qui cherche à l'établir entre ses propres sentiments. Généralement il se produit une combinaison de sentiments assez obscure et dont il est à peu près impossible de faire une analyse quantitative rigoureuse. Si nous supposons, d'ailleurs, le désintéressement à son maximum, nous voyons que le sentiment qui domine alors est une sorte d'amour-propre objectivé. C'est un souci de l'opinion qui se porte non plus sur nos propres impressions ou sur des idées en tant qu'elles sont nôtres, mais sur des personnes ou des êtres considérés en eux-mêmes abstraction faite, dans la mesure du possible, de notre propre personnalité.

La timidité est encore une des qualités secondaires du faux impassible. C'est, à vrai dire, une chose assez vague, une apparence qui recouvre bien des réalités diverses et qui, par cela même, peut devenir l'objet d'une sorte de simulation tout à fait analogue à celle de l'impassibilité. Mais nous la retrouverons tout à l'heure pour l'examiner à ce point de vue.

La timidité et la sauvagerie avec laquelle on la confond souvent sont des choses assez distinctes. Toutefois elles ont certaines apparences communes et l'une et l'autre se rencontrent assez souvent avec l'apparente impassibilité. Il faut pourtant ici tâcher d'éviter une erreur d'observation. L'indifférence vraie ou fausse et la timidité prennent aussi des apparences analogues et il n'est pas impossible de les confondre. C'est-à-dire que la timidité peut affecter les allures de l'impassibilité, alors elle s'accompagne d'une sensibilité assez vive et nous revenons au type que nous examinons depuis le début de ce chapitre.

La timidité, en effet, est très souvent un effet de l'impressionnabilité combinée avec l'amour-propre, elle est très souvent aussi unie à la susceptibilité comme j'ai pu l'observer. Elle est ainsi très voisine de la fausse impassibilité. Elle est une autre manière de parer au même danger : le froissement de nos sentiments intimes. On est timide lorsque par crainte de l'opinion d'autrui, par méfiance de soi-même, par faiblesse d'idées ou de sentiments, par susceptibilité ou par fierté par peur de la moquerie, on n'ose pas montrer ses opinions, ses idées et ses sentiments. Le timide diffère en général du faux impassible par des allures plus embarrassées et plus gauches, il rougit et se

trouble, il parle en hésitant, il ébauche des phrases ou des actes plutôt qu'il ne les accomplit, il n'a pas aussi volontiers le ton tranchant. Le faux impassible est mieux coordonné, plus maître de ses idées et de ses paroles, il a la contenance plus aisée, même plus assurée et parfois dédaigneuse ou hautaine. Mais au fond les deux états d'âme qui s'opposent nettement à plusieurs égards, ne diffèrent pas énormément. Amenés par les même causes, répondant au même besoin, ils ont de frappantes analogies et, du reste, l'on peut assez aisément passer de l'un à l'autre. Tel timide quand il aura développé la conscience de sa valeur, le sentiment de sa personnalité et qu'il aura pris l'habitude du monde, deviendra un faux impassible. Son apparence d'impassibilité et sa timidité proviendront des mêmes causes. Seulement la réaction sera devenue plus forte, plus nette, plus précise, et mieux coordonnée. J'ai vu plusieurs cas de cette transformation, qui d'ailleurs n'est pas toujours complète. En ce cas l'on trouve chez la même personne, un mélange de timidité, de hauteur, de gêne et de fierté, d'assurance et de trouble qui n'est pas très rare et s'analyse assez aisément.

La sauvagerie s'associe avec la fausse impassibilité à peu près de la même manière que la timidité. Le sauvage diffère du timide en ce que le timide ne demanderait pas mieux, souvent, que de fréquenter les gens qui l'intimident, le sauvage n'y tient pas du tout; le timide voudrait guérir de sa timidité, le sauvage s'enfonce avec bonheur dans sa sauvagerie, il n'est pas éloigné d'y voir un signe de supériorité. La timidité suppose souvent une faiblesse dans la coordination des sentiments qui peuvent être très vifs et très profonds avec leur expression intime ou extérieure. La sauvagerie n'implique rien de pareil, elle s'accorde très bien avec une certaine rudesse. Mais le sauvage fuit la société et cela peut être un effet de sa grande impressionnabilité et un nouveau moyen encore de mettre à l'abri les impressions qui lui sont chères. La sauvagerie, comme la timidité, peut être un succédané de la fausse impassibilité et, comme la timidité, elle peut s'allier avec elle. Il peut suffire pour cela que les circonstances obligent le sauvage à fréquenter les gens qui lui déplaisent. Alors il devra modifier son moyen instinctif de défense et il deviendra peut-être violent et cassant ou au contraire froid en apparence et très réservé, et il rentrera dans le type du faux impassible.

Les allures hautaines sont un accompagnement non pas nécessaire, mais fréquent de la fausse impassibilité. Par elles, l'individu tient les autres à l'écart, il évite les familiarités, les indiscrétions, toute une série de frottements moraux auxquels il est déplorablement sensible. Ces allures d'ailleurs sont favorisées par l'orgueil qui se développe assez aisément dans l'esprit qui se complaît en soi. La hauteur du impassible n'est pas toujours simulée. Elle est parfois un simple n de ne pas laisser approcher trop vite les individus, de ne les tre dans son intimité que lorsqu'on aura des raisons de croire

qu'on n'aura pas trop à souffrir d'eux, mais elle est aussi, en d'autres cas, l'expression sincère d'un sentiment de supériorité. On voit couramment les simulations se compliquant et s'enchevêtrant l'une dans l'autre.

Le désir d'intimité avec quelques personnes choisies est une conséquence fréquente de la fausse impassibilité. Une sensibilité très vive et qui s'exalte encore à force d'être continuellement froissée et refoulée, tend d'autant plus vivement à s'épancher qu'elle est plus soigneusement renfermée. Aussi est-il ordinaire de rencontrer chez le faux impassible quelques affections très vives et très fortes, quoique parfois dissimulées. Les voies d'expansion ouvertes au sentiment sont si peu nombreuses qu'il s'y précipite avec une force extraordinaire. Plus le faux impassible est sensible, affectueux et impressionnable, plus il craint de se sentir froissé, méconnu, plus il se raidit avec les gens, plus aussi il éprouve le besoin de rencontrer enfin le milieu où sa sensibilité pourra se manifester à l'aise et sans crainte, plus il aime, d'une tendresse à la fois passionnée et inquiète, ceux qui sauront ne pas froisser ses sentiments, et, au besoin, en respecter les excès et les manies, ou du moins ceux qu'il s'imaginera être tels. Ses affections seront facilement jalouses. Il est trop impressionnable et il a été trop souvent déçu pour ne pas être volontiers ombrageux, tout en se montrant parfois très naïf, à cause de son peu d'habitude des gens et parce qu'il s'est généralement tenu à l'écart, renfermé dans un monde imaginaire. Car l'exaltation de l'imagination consécutive à la vivacité et à la non-manifestation des sentiments est encore un trait assez fréquent du faux impassible lorsque ses moyens intellectuels lui permettent ce luxe.

Forcément réduit, par définition, à ne trouver que peu d'objets de sympathie, le faux impassible ne recherchera que l'intimité de quelques personnes. De là, s'il est d'intelligence un peu étroite, une tendance à l'esprit de coterie. Ne se trouvant à l'aise que dans un petit cercle d'amis, il pourra parfaitement s'en exagérer l'importance et méconnaitre de façon regrettable les personnes qui n'y rentrent pas ou les idées, les propos, les manières d'être qui n'en sortent pas. Il y a là un écueil assez périlleux dont le danger provient aussi bien des défauts de l'intelligence que de l'allure du caractère.

Enfin disons que le type du faux impassible comporte souvent une certaine franchise, si par franchise, l'on entend l'aversion pour le mensonge net et la fausseté consciente. Car l'impassibilité apparente est bien aussi, en un sens, un manque de franchise.

Et c'est précisément parce qu'il ne peut ou ne veut pas mentir et montrer d'autres sentiments que ceux qu'il éprouve réellement et qu'il a des raisons de ne pas manifester, que le faux impassible est porté à ne pas en montrer du tout. Le menteur a moins de raisons de se montrer impassible, il peut tromper quand son intérêt l'y pousse et montrer sans danger autant de sensibilité, vraie ou fausse, qu'il lui plait.

Le mensonge et l'impassibilité affectée se suppléent; ce sont encore des moyens différents pour arriver au même but : la défense psychique, mais ces moyens différents s'opposent et ne s'associent guère, encore que cela ne soit pas impossible. Il arrive au faux impassible de mentir, mais en général son orgueil ou d'autres raisons l'en détournent.

On pourrait en dire bien plus long sur les conséquences, les associations diverses de la fausse impassibilité. Il me suffit d'avoir dit le plus important et indiqué les principaux faits qui la complètent, la manifestent et la constituent. Ils se réduisent tous, on a pu le remarquer, à quelques faits dominateurs assez simples. Le principe de tout ce que nous avons étudié c'est une impressionnabilité très vive et mal adaptée au milieu dans lequel vit le sujet. De là, la nécessité de cacher les sentiments et les impressions que trop de froissements attendent. De là l'affectation d'impassibilité et de là aussi, selon les circonstances, la timidité, la sauvagerie, la susceptibilité, la prédominance, ou le besoin de la vie intérieure, etc., tous les traits différents que nous avons examinés. Il se peut fort bien qu'ils ne soient pas tous réunis à la fois chez le même individu. Ils se peuvent grouper en différentes façons et selon des proportions variées, de façon à différencier le type général, à créer de nombreuses variétés selon les traits dominants, leur mode de groupement et leur nature. Des faux impassibles que j'ai connus, tous à peu près étaient non seulement impressionnables, mais aussi très affectueux : l'un était plutôt susceptible et assez sauvage, l'autre surtout orgueilleux, un troisième contrariant, chez un quatrième le besoin d'intimité et de tendresse était très vif. Presque tous étaient, en somme, très doux malgré certaines apparences de brusquerie chez l'un d'eux, d'humeur difficile chez un autre, de hauteur orgueilleuse chez un autre encore. Je signale ce fait parce que sa fréquence me paraît le rendre intéressant et je n'y insiste pas parce que je ne suis pas sûr qu'il y ait une corrélation très solide entre la douceur et les autres traits du faux impassible. Cependant on peut voir une relation assez étroite entre la douceur et la timidité, peut-être même la susceptibilité. Il est assez naturel qu'un homme impressionnable et affectueux cherche à éviter aux autres les petites souffrances qu'il ressent si vivement.

III

Enfin on pourrait encore signaler les rapports de la feinte impassibilité avec d'autres états d'esprit analogues. La bouderie, par exemple, est un de ceux-là. Elle aussi est une impassibilité affectée et provient d'un froissement. Mais elle est une réaction plutôt qu'une protection du même genre, car elle se produit après le froissement, et comme expression de mécontentement bien plutôt que comme

garantie contre les froissements futurs sur lesquels elle n'agit qu'indirectement. Son influence en ce sens ne peut guère s'exercer qu'en empêchant les gens qui ont froissé le boudeur de recommencer de peur d'exciter encore ses bouderies. Cela suppose un cercle sympathique, tandis que l'impassibilité affectée suppose un milieu indifférent ou hostile. Et en effet on ne boude guère que ceux que l'on considère comme des amis, on ne s'avise pas de bouder des indifférents ou des adversaires avec qui la bouderie ne servirait absolument à rien et n'aurait aucune raison d'être. Si l'on emploie encore le mot, en cette circonstance, c'est en en étendant considérablement le sens. La froideur qu'on marque à un adversaire, la rancune qu'on garde à celui qui nous a froissé ne sont pas identiques à la bouderie par laquelle on veut surtout châtier ceux qui tiennent à notre affection et leur faire craindre de l'avoir perdue. Mais évidemment comme chacun peut tenir plus ou moins à la considération, à l'estime, à la sympathie de n'importe qui pour des causes très diverses, on conçoit que la bouderie peut très bien se transformer et prendre des formes très différentes les unes des autres sans changer absolument de nature.

La bouderie comporte une sorte d'affectation d'indifférence. Mais cette indifférence diffère beaucoup de celle du faux impassible. Elle est momentanée et trop visiblement feinte tandis que l'autre cherche à se faire passer pour permanente et à se faire prendre au sérieux. De plus la bouderie est plutôt agressive tandis que la fausse impassibilité est une sorte de rempart continu qui protège l'esprit. Souvent elle ne porte que sur des points de peu d'importance. On boude un ami qui vous a fait une mauvaise farce, on ne bouderait pas l'adversaire qui a tenté de vous assassiner. Et la bouderie cherche surtout à préparer un retour toujours possible, tandis que l'impassibilité affectée ne se préoccupe pas forcément d'une conciliation possible et, en tout cas, a pour but non de la préparer et de la provoquer, mais plutôt de la retarder.

On voit combien une apparence analogue — l'indifférence jouée — peut recouvrir de réalités différentes. Peut-être pourrait-on dire que l'impassibilité affectée est une sorte de bouderie grave anticipée. Mais les définitions de ce genre ne feraient guère que résumer plus ou moins heureusement la réalité sans l'expliquer davantage.

IV

Nous avons toujours considéré jusqu'ici la fausse impassibilité comme un phénomène de défense individuelle. Elle peut être également un phénomène de défense sociale. Je ne veux pas la considérer longuement à ce point de vue, il faut bien, pourtant, pour ne pas rester trop incomplet, que j'en dise quelques mots.

Comme phénomène de défense sociale, la fausse impassibilité ne profite pas directement à l'individu. Elle est plutôt une condition géné-

rale de la régularité de la vie en société, elle importe principalement à la bonne conservation des relations entre individus et elle prend une apparence régulière et semblable chez la plupart des membres d'une même société et d'un même milieu.

Aussi les conditions de manifestation de cette impassibilité changent-elles singulièrement. Il ne s'agit plus ici de se mettre à l'abri, il s'agit surtout de préserver les sentiments généraux de la société, et même les sentiments spéciaux des autres individus. Aussi tandis que l'impassibilité feinte que nous avons examinée jusqu'ici retenait surtout l'expression des sentiments de l'individu en tant que cette expression aurait pu lui nuire à lui-même en révélant ses côtés faibles, en indiquant les points sur lesquels pouvaient porter les attaques de ses adversaires, en mettant sa personne morale à l'abri des froissements, c'est de tout autre chose qu'il s'agit à présent. La société nous amènera donc à affecter une impassibilité, une insensibilité marquée toutes les fois que l'expression de nos sentiments pourrait heurter les sentiments d'autrui. La politesse et la morale nous poussent fortement dans ce sens. Il est inconvenant aux yeux du monde de marquer de la sympathie pour les idées qui ne sont pas admises, de faire montre de sentiments que la société, dans son ensemble, blâme ou tient pour suspects, et, en général, de témoigner de sentiments trop vifs, de passions intenses, car non seulement nous froisserions les autres en pensant et en sentant autrement qu'eux, mais encore il ne nous faut pas être de leur avis plus qu'ils ne le sont eux-mêmes, et nous ne les choquerions guère moins en approuvant leurs idées avec trop d'enthousiasme qu'en les combattant directement. Ce que la morale commande aussi c'est de ne manifester par nos actions aucun sentiment qui ne soit accepté comme bon par le milieu social dans lequel nous sommes enclavés. Je n'ai pas à rechercher ici si la politesse et la morale sont dans le vrai ou dans le faux. En fait elles ont, l'une et l'autre, souvent tort et souvent raison, mais dans tous les cas, elles poursuivent sévèrement tout ce qui est purement individuel, tout ce qui donne un relief particulier à notre personnalité. Elles nous prescrivent l'apparence de l'indifférence quand l'expansion risquerait de froisser les sentiments de notre groupe social. De là, chez l'homme du monde, et même chez l'homme vertueux « selon la formule », une fausse impassibilité qui rappelle beaucoup, tout en différant notablement d'elle, la fausse impassibilité qui est une simple défense de l'individu psychique. Au reste la fausse impassibilité de la politesse ne ressemble pas absolument à celle de la morale. Tandis que la première s'attache surtout à la forme, l'autre se préoccupe davantage du fond et tend vers l'indifférence réelle ou vers l'aversion pour tout ce qui n'est pas reconnu comme conforme aux principes moraux. En revanche la morale admet, beaucoup plus que la politesse, une certaine vivacité de sentiments pour ce qui est conforme à ses rescriptions. Cela se comprend aisément si l'on songe aux buts dif-

férents de la politesse qui ne s'occupe que des relations assez superficielles et de la morale qui se préoccupe bien davantage des conditions essentielles de la vie sociale.

Nous avons un exemple des indications de la morale, en tant qu'elles se rapportent à l'organisation de la vie sociale et même à la conservation de la vie de l'espèce, avec la pudeur sexuelle. La pudeur se rattache de très près au sujet de notre étude. Elle est une spécialisation de la fausse indifférence, avec quelque chose de plus, car elle peut impliquer un trouble, une émotivité visible que l'indifférence affectée ne comporte pas, et d'ailleurs on pourrait affecter une certaine indifférence à l'égard des fonctions de reproduction sans montrer beaucoup de pudeur. Il n'en reste pas moins que la pudeur empêche d'avouer, de laisser paraître certains sentiments, certaines émotions, et qu'elle implique à la fois l'impressionnabilité et la retenue. Si la retenue est essentielle, l'impressionnabilité l'est aussi. Quelqu'un qui serait parfaitement indifférent n'aurait pas de pudeur et n'en aurait guère besoin. La pudeur est donc bien une forme de la fausse indifférence spécialisée et portant sur un point particulier.

Sans doute elle a son utilité pour la préservation de l'individu. Dans les conditions sociales actuelles elle est peut-être nécessaire à la femme ou du moins assez avantageuse. Elle a également son utilité morale au point de vue des institutions d'aujourd'hui, en ce qu'elle contribue à les conserver. Enfin, au point de vue de l'espèce, on peut penser, comme cela a déjà été dit, qu'elle est utile en favorisant la fonction de choix. Peut-être a-t-on un peu exagéré la portée de cette considération car, après tout, le choix pourrait s'effectuer sans intervention de la pudeur, cependant tout ce qui retient, tout ce qui retarde la satisfaction d'une tendance est dans une certaine mesure favorable au développement et à la complication de cette tendance, par suite à la formation d'un système harmonique plus complexe. Il est très vraisemblable que la pudeur a pu exercer ainsi une influence heureuse. La question est assez compliquée et je ne puis la traiter ici en détail avec la précision nécessaire.

V

L'homme ne feint pas absolument. Dans ses mensonges il entre toujours quelques éléments de vérité. Le faux impassible n'est pas un simple simulateur, et si son impassibilité est fausse, elle ne l'est pas complètement. On ne peut guère croire qu'une déception comme celle de Mérimée transforme un caractère. Si un homme à la suite de quelques froissements est porté à simuler une certaine froideur, c'est qu'il était déjà passablement indifférent, sans doute, sur bien des points. Et en effet, chez le faux impassible, nous trouvons à côté de l'indifférence simulée, une indifférence très réelle qui est le principe de l'autre.

D'abord, les qualités qui accompagnent la fausse impassibilité comme

l'amour de la vie intérieure, l'orgueil, l'amour-propre, s'accompagnent aisément d'un certain détachement naturel à l'égard de bien des choses. La dissimulation du faux impassible paraît donc consister à généraliser une manière d'être qui, dans une certaine mesure, et par rapport à certaines choses, est tout à fait naturelle chez lui.

Nous avons des raisons de croire qu'il en est souvent ainsi. Le faux impassible est, par définition, par hypothèse, un homme en désaccord avec son milieu, froissé par lui dans ses tendances et qui est porté à retenir l'expression de sa sensibilité à cause du manque de sympathie qu'il rencontre. Mais cela implique, dans une assez large mesure, une différence marquée de goût entre cet homme et ceux qui l'entourent. C'est quand nous savons que nos sentiments ne seront pas approuvés, partagés, encouragés, que nous sommes en général portés à les contenir. C'est le manque de sympathie qui fait le faux impassible. Mais le manque de sympathie provient en grande partie de la différence des goûts, et non seulement de ce que celui qui va avoir recours à la fausse impassibilité éprouve des sentiments que contrarieront les autres, mais aussi de ce qu'il n'éprouve pas les sentiments auxquels les autres pourraient sympathiser. S'il aime ce que n'aime pas un milieu, il sera indifférent à bien des choses qui intéressent et charment ce milieu s'il ne vient même pas à les haïr. Le premier cas est assez fréquent, et l'indifférence engendre plus facilement le type du faux impassible que l'opposition directe de l'amour et de l'aversion, laquelle peut produire des inimitiés plus nettes et plus déclarées. La fausse impassibilité peut alors s'associer à une indifférence très réelle, très sincère et tout à fait naturelle en ce qui concerne un grand nombre de choses qui passionnent les contemporains du faux impassible. Tel sera l'état d'esprit d'un intellectuel parmi des hommes d'affaires ou d'un actif parmi les rêveurs. L'impassibilité ne sera acquise et ne deviendra consciemment ou inconsciemment une dissimulation qu'en se généralisant et parce que le faux impassible finira par se faire un procédé de sa réserve naturelle et habituelle. Après avoir pris l'habitude de l'indifférence et du manque d'expansion parce qu'il ne s'intéresse pas à ce qui se dit, à ce qui se prépare, à ce qui se fait devant lui, il lui sera plus facile, s'il y trouve quelque avantage, d'étendre cette manière d'être, aux cas où il aurait à manifester quelques sentiments qui, il le sait bien, n'éveilleraient aucun écho sympathique dans son entourage. La dissimulation n'est qu'une systématisation de son insociabilité naturelle. Elle est une sorte de barrière entre lui et les autres, barrière naturelle d'abord, et qu'il prolonge ensuite parce qu'il ne peut accepter de communications désavantageuses sur quelques points avec ceux dont il est, d'autre part, naturellement et complètement séparé. Nous retrouvons ici la nature fondamentale du mensonge qui est, à certains égards la chose anti-sociale par excellence, bien que par une contradiction aussi étrange en apparence que facile à comprendre par l'analyse, la société le rende nécessaire et

repose sur lui [1]. C'est là au moins une des causes générales qui peuvent engendrer le type du faux impassible.

Je me garderai de dire que ce soit la seule. Mais je crois bien que dans toutes nous retrouverions les mêmes faits généraux : la sensibilité vive contrariée par le milieu, c'est-à-dire en général l'indifférence pour une bonne part des tendances manifestées par ce milieu. Il se peut aussi que l'opposition directe soit plus marquée et que l'indifférence affectée soit due à un amour malheureux pour quelqu'un des objets qui excitent également les désirs de l'entourage. Dans ce cas l'impassibilité affectée est une caractéristique assez intéressante. L'amour contrarié en effet, quelqu'en soit l'objet, se traduit souvent non par l'impassibilité, mais par la lutte. Que ce soit non ce résultat-ci, mais l'autre qui se produise, cela tient évidemment aux qualités d'esprit du sujet. La sensibilité vive ne suffit pas à l'expliquer, il faut y joindre une certaine aversion pour la lutte directe, aversion momentanée ou générale, et qui peut tenir à des causes diverses, temporaires ou permanentes. L'actif, en général, préférera la lutte à l'affectation de l'impassibilité. Au contraire celle-ci conviendra au dédaigneux, au poltron même, à celui qui craint les coups et dont la sensibilité, l'impressionnabilité est dirigée en ce sens, au paresseux, au délicat qui redoute toute violence, à celui chez qui domine la réflexion, l'empire sur soi, l'amour de la contemplation intérieure, etc. On voit ici l'effet des dispositions d'esprit dont j'ai signalé les associations ordinaires avec la fausse impassibilité, et l'on voit aussi quelques-unes des raisons de cette association, et enfin comment elles peuvent être décelées par certaines réactions.

Mais ce n'est pas sur ce point que je dois insister à présent. Revenons donc à la vraie indifférence que l'on trouve chez ceux mêmes qui affectent cette manière d'être. Une analyse de la formation de la fausse impassibilité, faite à ce point de vue, nous renseignera sur ce qu'elle contient de vérité, sur ce qu'elle a de naturel et de non simulé.

Le froissement de la sensibilité qui détermine la fausse indifférence produit une indifférence vraie dont l'impassibilité affectée est une systématisation, et aussi, à quelques égards, une déviation. Un homme dont les sentiments affectueux auront été méconnus ou, par exemple, tournés en ridicule par la personne à qui ils s'adressaient, pourra les conserver en partie, et les dissimuler désormais sous un air de dédain et d'indifférence. Cependant, je crois bien que dans la plupart des cas de ce changement et des changements analogues, il n'est pas rigoureusement exact que le sentiment primitif se conserve. Très souvent, et quel que soit ce sentiment, il se peut qu'il se conserve et qu'il continue à s'appliquer, au moins pendant un certain temps, au même objet. Seulement cet objet, tel qu'il est représenté dans

1. J'examinerai ce point dans une étude générale sur le mensonge.

l'esprit, cesse plus ou moins, — car tout cela est un peu indécis et flottant, — de se confondre entièrement avec une personne réelle. L'image mentale, contrariée par la réalité, se détache d'elle. La personne aimée, si nous prenons le cas de l'amour, est toujours aimée, seulement cette personne, l'amoureux se rend un peu compte que c'est un fantôme créé et développé par lui, rattaché sans doute, par des liens étroits à la réalité, mais ne se confondant plus absolument avec elle.

En ce cas, évidemment, l'affection qui se porte toujours sur la personne imaginaire se détache de la personne réelle et elle s'en détachera de plus en plus, à mesure que la séparation des deux personnes s'accentuera. Mais les liens qui unissent ces deux personnes sont tels que les sentiments qui s'appliquent à l'une ont une tendance naturelle à s'appliquer aussi à l'autre malgré le commencement de disjonction qui s'opère entre les deux. Et il arrivera ainsi que de temps en temps l'affection se portera de nouveau sur la personne réelle et d'autres fois l'indifférence ou la rancune sur la personne imaginaire. Et l'expression de l'affection pourra être, en ce cas, enrayée par le souvenir des circonstances qui l'avaient diminuée, et la fausse impassibilité reparaît. On entrevoit les mille nuances qui peuvent naître, les composés de sentiments, compliqués et fugaces, et continuellement changeants qui vont se produire et se dérouler. Je n'ai pas à y insister autrement, il me suffit d'avoir indiqué ce qui peut se rapporter à mon sujet.

Si nous prenons un autre fait nous ferons des constatations analogues. Dans un cas comme celui de Mérimée, il se peut très bien que l'enfant, trompé sur les dispositions des personnes qui l'ont grondé, devienne réellement, une fois qu'il les a comprises, beaucoup plus indifférent à ces dispositions, non seulement en ce qui concerne le fait particulier où le changement commence, mais aussi d'une manière générale et durable. Le procédé de l'esprit est encore le même. La personne à l'opinion de qui on tenait n'est plus la personne réelle. On peut en conserver le portrait dans le souvenir et dans l'imagination, mais on ne regarde plus ce portrait comme représentant une réalité. Et la vraie personne n'inspire plus les mêmes sentiments qu'auparavant. Son appréciation devient indifférente, et l'impassibilité que l'on pourra dorénavant montrer en écoutant ses reproches n'est pas absolument feinte, elle correspond assez normalement à une attitude positive de l'esprit.

Il faut remarquer que le dédoublement de la personne imaginaire et de la personne réelle (ou que nous nous représentons comme telle, car elle est une nouvelle personne imaginaire) est souvent transitoire. Il serait intéressant de suivre les évolutions corrélatives de ces personnes si cela ne sortait de notre sujet. La réalité (relative, bien entendu, et telle que nous sommes arrivés à nous la figurer) agit continuellement et vient généralement réduire et dissoudre plus ou

moins la représentation reconnue comme imaginaire. Le sentiment qui s'attachait à celle-ci disparaît alors, ou reste plus ou moins abstrait, ou se fixe, souvent grâce à quelques éléments communs, sur un nouvel objet. Il se peut aussi que, chez des personnes du type imaginatif, l'image reconnue fausse soit conservée un peu instinctivement, un peu par la volonté, et devienne, au moins pendant longtemps, le centre d'un système d'images et de sentiments.

VI

Nous entrevoyons ici une des causes générales de la vraie indifférence qui se mêle à la fausse. Celui qui est destiné à devenir un faux impassible est en général très sensible, et même affectueux, mais son affection, qui est facilement provoquée, ne peut se développer et s'affirmer que dans des conditions assez complexes et qui ne se réalisent pas toujours aisément. Il s'ensuit qu'il y aura chez lui beaucoup d'ébauches de sentiments très forts, mais que bien souvent ces ébauches ne se fixeront pas, elles avorteront, elles ne seront point remplacées par un sentiment à la fois vif, solide et durable. L'affection naissante, et qui s'annonce parfois comme devant être très forte, dévie, s'arrête, se dissout, fait place à l'indifférence.Des froissements, des heurts à peu près inévitables se sont produits, et, si le futur faux impassible est porté à l'affection, son affection, — précisément à cause d'un excès d'impressionnabilité — ne peut se développer complètement que dans des conditions extrêmement favorables. Aussi arrive-t-il souvent que l'on sent chez le faux impassible un vif désir d'aimer qui ne peut arriver à se satisfaire. Il voudrait s'attacher aux personnes qu'il rencontre, il se passionnerait volontiers pour elles, mais elles ne sont jamais absolument telles qu'il les souhaite et telles qu'il est porté à les voir. Et son impressionnabilité vient toujours combattre son désir d'aimer. Froissé, rebuté, souvent pour des causes insignifiantes et que la délicatesse de sa sensibilité lui rend très pénibles, il se rejette en arrière, se replie sur lui-même. La misanthropie est, à un certain âge, et après une certaine expérience des hommes, un des aboutissements naturels de cette disposition d'esprit. L'indifférence vraie pour les personnes réelles en est un autre, et il n'est pas rare de voir à la fois, chez un même individu, une grande affectuosité virtuelle, latente, et une grande indifférence réelle. Cette indifférence est traversée çà et là parfois, d'éclairs de sensibilité qui ne durent guère. Souvent l'indifférent de l'espèce singulière dont je parle, sera sensible à des souffrances générales, il reportera sur une classe sociale, sur l'humanité, une bonne part de la sensibilité qu'il n'aura pu déverser sur les individus. Et il le fera d'autant plus aisément, à l'encontre de ce qui se passe en général, que les objets de son affection resteront pour lui des abstractions, des êtres généraux. A connaître de près les individus qui les réalisent, il ne pourrait guère

que s'en dégoûter. Il peut lui arriver encore de s'absorber dans un égoïsme plus ou moins raffiné, il lui arrivera aussi de se passionner pour des personnages imaginaires, créés par lui s'il a de l'imagination, par d'autres s'il lit beaucoup. Il s'enthousiasmera pour des héros de roman. Il pourra aussi s'apitoyer, avec une affection véritable, sur les malheurs de gens qu'il ne connaitra pas, sur les victimes des accidents que lui apprendra son journal. (Ce n'est pas du tout un exemple purement théorique que je prends ici.) C'est que les gens qui excitent ses sentiments affectueux, il ne les voit que par les côtés qui peuvent émouvoir sa sympathie, et comme sa sensibilité est vive et très aisément mise en éveil, il se lamente sur eux. S'il les voyait de près, il serait souvent rebuté. Aussi sera-t-il plus apte à faire la charité de loin, à donner son argent, à émettre des idées générales sur des questions d'économie sociale, qu'à visiter des malheureux, à créer des œuvres de bienfaisance ou de justice, à prodiguer sa personne. Il a besoin de vivre dans un monde idéal, ou, ce qui revient au même, ce qui est, en somme, la même chose, dans un monde réel analogue au monde idéal qu'il porte en soi, s'il veut développer sa virtualité d'affection et de sympathie. Mais ce n'est guère que par une illusion plus ou moins volontaire qu'il y peut arriver, la réalité et l'idéal ne concordant jamais. Avec sa disposition à se sentir blessé, découragé par les moindres piqûres, il a donc une tendance à se détacher du monde réel et à se renfermer dans une indifférence, qui sera toujours en partie feinte pour diverses raisons, et parce que, en particulier, il y a une tendance constante chez l'homme à objectiver les produits de son imagination, mais qui est aussi, pour une bonne part, parfaitement réelle et très caractéristique.

VII

Cette discordance qui produit l'apparence de l'impassibilité et qui entraîne aussi, sur bien des points, une indifférence réelle, c'est elle aussi qui produit ou qui favorise l'éclosion et le développement des caractères secondaires que nous avons vu s'associer à la fausse impassibilité, et c'est là un lien de plus entre ces différents éléments de la personnalité. Le goût de la vie intérieure s'y rattache visiblement. Le rêveur est un homme mal adapté à la réalité. S'il se complaît dans un monde intérieur, c'est que le monde extérieur le froisse et le gêne, ou, du moins, le froisserait et le gênerait s'il n'évitait pas les heurts par sa retraite. Il a besoin de lui substituer un univers créé par lui pour son usage personnel, à son image et à sa taille. Les rêveurs sont souvent des dégoûtés ou des désabusés, parfois des impuissants et des faibles, parfois aussi des esprits joyeux qui espèrent réaliser leur chimère et qui négligent assez le monde extérieur pour n'y presque pas prendre garde, et ne pas souffrir de son contact. Ce sont les actions réprimées ou simplement ébauchées, les expansions

gênées qui engendrent le monde intérieur dans lequel l'esprit trouve, parce qu'il la crée, cette harmonie, qu'il ne rencontre pas au dehors. Cette création est déjà un premier mensonge, une simulation d'un accord qui n'existe pas dans la réalité à laquelle on substitue une image fragile. Elle présente bien les deux caractères du mensonge : la discordance entre les forces extérieures et les forces intérieures, entre la représentation et la réalité, et même entre les états intérieurs et la production d'une harmonie fondée sur cette discordance (car l'imagination, en même temps qu'elle ramène à l'harmonie les rapports de l'homme et du milieu, y ramène aussi, au moins dans une certaine mesure et à certains égards, les rapports des éléments psychiques toujours plus ou moins en lutte). Et le mensonge de l'imagination est amené par ce premier mensonge : la discordance qui éclate partout dans l'univers. Ainsi toujours une discordance en engendre une autre, et chacune d'elles, à mesure qu'elle se produit et qu'elle est encouragée par l'esprit, augmentée et développée, contribue en même temps à former une nouvelle harmonie imparfaite mais réelle. Ce mélange d'harmonie et de discordance c'est, comme je le montrerai ailleurs, la caractéristique même du mensonge et de la simulation qui se rencontrent partout dans la vie de l'esprit comme dans la vie sociale.

On pourrait faire des remarques analogues sur toutes les qualités qui se joignent d'ordinaire à la fausse impassibilité : la timidité, le besoin de tendresse, l'amour de la coterie ou au moins des relations restreintes qui sont une sorte d'épanouissement du moi. Nous en avons déjà indiqué un certain nombre, et cela suffit pour bien montrer l'unité de cause des différents éléments du type que j'étudie.

VIII

Le faux impassible se renferme en lui-même comme dans une forteresse, et sa sensibilité s'épanche moins au dehors, mais elle subsiste au dedans à l'abri des murailles où s'arrêtent les attaques du monde extérieur.

Cependant, comme il est obligé de feindre souvent l'indifférence à l'endroit de choses qui le touchent personnellement et de dissimuler aussi bien ses impressions égoïstes que ses sentiments d'affection ou de pitié, il se peut que sur certains points, sa fausse impassibilité finisse par devenir vraie. Son indifférence, toujours réelle, comme nous l'avons vu, à l'égard d'un grand nombre de choses, peut s'étendre et se développer par la systématisation volontaire qu'il en fait, et en conséquence de l'attitude qu'il s'est imposée. L'esprit a une tendance à se modeler sur les apparences extérieures et les désirs sur les actes. Notre activité, l'attitude que nous prenons volontairement sont un procédé de suggestion bien connu et très efficace. Par un très simple

mécanisme d'association systématique, un état d'âme rigoureusement et longtemps maintenu tend à conformer tout l'esprit à sa nature propre. Il se peut aussi que l'habitude même contribue à émousser certaines impressions, et que, dans une certaine mesure, plus considérable peut-être qu'on ne le pense généralement, le raisonnement lui vienne en aide. Enfin la prudence et les soins du faux impassible peuvent intervenir dans les circonstances de sa vie de manière à ce que sa sensibilité et son impressionnabilité soient plus ménagées et moins rudement mises à l'épreuve. Pour toutes ces raisons le faux impassible tend jusqu'à un certain point vers l'indifférence vraie. Il n'y arrivera jamais complètement, mais il est possible que si le hasard avec lequel il faut toujours compter, ou la malveillance qui n'est guère moins à craindre, ne viennent pas déranger son évolution, il s'en rapproche d'une manière fort appréciable.

Inversement il faut remarquer que le vrai indifférent peut très bien être un sensible auquel a manqué l'occasion qui devait mettre en jeu sa sensibilité, et qui a toujours vécu dans des conditions qui, sans le contrarier directement, n'ont pas favorisé le développement de certains éléments de tendance qu'il portait en lui. Ce qu'on appelle « trouver sa voie » c'est précisément rencontrer enfin, souvent par hasard, et parfois après un long tâtonnement, un ensemble de circonstances qui mettent l'esprit à même de laisser voir ce qu'il y avait de caché jusque-là en lui, de faire apparaître la force sensible et active qu'il était capable d'exercer. On comprend aisément combien la distinction rigoureuse des types est impossible. Il y a dans l'impressionnable qui feint l'impassibilité des indifférences réelles très nettes et des indifférences virtuelles assez nombreuses, il y a même chez le vrai indifférent des sensibilités virtuelles parfois très vives.

Tout ce qui précède doit faire comprendre que le faux impassible puisse prendre lui-même très au sérieux son impassibilité. Il peut aussi s'en faire un idéal et même s'efforcer de le réaliser. Je pourrais citer une personne chez qui ce type était assez net et qui admirait grandement la complète maîtrise de soi et la domination absolue des sentiments par la volonté réfléchie. Ses héros préférés étaient des impassibles ou tout au moins des maîtres d'eux-mêmes, ne s'inspirant guère que de sentiments généraux toujours un peu froids, réfléchis et contenus, l'Enjolras de Hugo ou le Lohengrin de Wagner. Et l'on pouvait en effet remarquer chez lui à côté d'une impressionnabilité nerveuse souvent excessive et de quelques traits de caractère qui le rendaient fort différent de ses héros préférés, une certaine habitude de retenir l'expression de ses sentiments, et aussi une tendance développée à la réflexion et à l'analyse, avec un certain nombre d'indifférences très accentuées contrastant fort avec des impressions vives et fortes.

IX

Voilà quelles sont à peu près, à mon avis, les conditions générales, les principaux éléments et les formes les plus fréquentes du type du faux impassible. Quand les conditions varient, nous voyons le caractère qu'elles déterminent varier aussi et se transformer, et cela peut être instructif. Une modification dans l'état de la santé, par exemple, en rendant certaines impressions plus pénibles ou moins pénibles (selon le sens de la modification) peut augmenter ou diminuer l'intensité du type. Ce qui fait le faux impassible, c'est la souffrance que lui causent les heurts de ses propres sentiments avec le monde extérieur. Tout ce qui pourra rendre ces sentiments plus forts, plus résistants, et diminuer ainsi l'impressionnabilité tendra à diminuer ou à amoindrir le type, et inversement. Ce peut être un changement dans la santé : nous avons tous connu des gens que le malaise, la souffrance rendent susceptibles, éloignent de leurs semblables, et isolent dans la réserve et l'orgueil. Ce peut être aussi une cause surtout morale : une exaltation passagère ou durable peut empêcher de sentir les froissements du monde extérieur, nous les faire complètement négliger et par là nous rendre expansifs et ouvertement sensibles ; inversement une dépression générale nous portera à rentrer en nous-mêmes, à devenir ou à paraître indifférents vis-à-vis des autres. Un bonheur doux et continu agit aussi en détendant l'esprit. L'homme heureux est moins porté à se méfier, à se tenir sur ses gardes, à dissimuler ses impressions. Le malheur habituel a des effets opposés, toutes choses égales d'ailleurs bien entendu, car si le malheur fait par hasard trouver de véritables sympathies et devient une occasion pour des sentiments jusque-là retenus de se donner libre cours, il peut provoquer, au contraire, un accroissement de l'expansion et une diminution de la fausse impassibilité.

En revanche tout ce qui augmente un sentiment soumis aux froissements de l'extérieur tend à développer le type de la fausse impassibilité, de l'indifférence feinte. C'est l'éveil des sensations amoureuses qui développe la pudeur, de même l'éveil d'un sentiment d'affection nouveau, ou le développement d'une forme égoïste de la sensibilité peuvent, en augmentant corrélativement les froissements, développer l'indifférence simulée. Ils agissent en sens inverse si les heurts ne se produisent pas, ou si le sentiment, comme nous venons de le voir, devient assez intense pour les braver, et faire oublier les susceptibilités ordinaires.

Un simple changement de milieu peut faire beaucoup pour la variation du type, et cela est tout simple, puisque la fausse impassibilité est sous la dépendance directe des rapports de l'individu et de son milieu. Telle personne affectera l'impassibilité hautaine dans un des milieux qu'elle fréquente et sera, dans un autre, simple et expansive.

Dans un même milieu elle changera progressivement, à mesure qu'elle se familiarisera, c'est-à-dire qu'elle aura expérimenté le genre d'accueil que ses sentiments et ses impressions peuvent rencontrer autour d'elle. Retenue d'abord et d'apparence indifférente, elle montrera peu à peu ses sentiments et ses goûts. C'est là une évolution si naturelle qu'elle est, sous diverses formes, à peu près universelle. Plus ou moins précipitée ou plus ou moins retardée, elle se retrouve peut-être chez tout le monde, et à coup sûr chez beaucoup de gens, qui ont à quelque degré besoin de s'habituer à un milieu pour y laisser apercevoir leur vraie nature et y montrer leur vraie sensibilité.

Nous constatons aussi, avec le changement des conditions du type, des modifications corrélatives dans les traits secondaires qui accompagnent la fausse insensibilité. Une exaltation des sentiments, lorsqu'ils ne sont pas trop contrariés, en diminuant l'impassibilité feinte peut développer aussi l'activité, diminuer l'amour-propre, la susceptibilité, la tendance à la vie intérieure, à la réflexion et à la rêverie; l'homme que la passion emporte ne pense plus à se complaire dans de petites contemplations intérieures ou à s'offenser des moindres choses; il surmonte une foule de petites répugnances qui l'arrêtent en temps ordinaire, et même il n'y prend pas garde. J'ai pu constater le fait plusieurs fois.

Il se peut que la substitution d'un type à un autre prenne une apparence différente. Ce n'est pas toujours l'expansion sincère qui succède à la fausse impassibilité. Par exemple si la passion se fortifie, si l'activité augmente, mais si la franchise fait défaut et si les froissements du monde extérieur sont toujours à craindre, l'impassibilité apparente peut être remplacée non par de la vraie expansion, mais par de la sensibilité simulée. Trop excité, trop agité pour feindre l'indifférence, trop défiant pour laisser paraître ses vraies impressions, l'homme se tirera d'affaire en faisant montre de sentiments qu'il n'éprouve pas, satisfaisant son besoin d'activité d'une part et sa prudence de l'autre. Ou, tout au moins, il exagérera des impressions réelles mais insignifiantes pour détourner l'attention des sentiments profonds qu'il ne veut pas laisser voir. Il ressentira un peu, ou il croira ressentir, et il exagérera instinctivement, ou volontairement, parfois avec plus de suite et des combinaisons plus complexes, un intérêt singulier pour des choses qui le laissaient indifférent, un zèle nouveau pour des occupations, pour des plaisirs qui ne l'attiraient point. L'excitation, trop vive, ne pouvant se dépenser sous la forme qui conviendrait le mieux à l'esprit, s'échappe comme elle peut, sous divers déguisements. Une jeune fille, demandée en mariage par celui qu'elle aime, embrasse sa mère. Voilà un petit fait dont la notation exacte ou dont l'équivalent se trouve partout et qui contient toute la psychologie de la simulation de la sensibilité dans
…s spéciales que j'indique ici.

…odifie la fausse impassibilité a son contre-coup sur les
…ires du type, la réciproque est vraie et ce qui modifie

les traits secondaires aura son contre-coup sur la fausse impassibilité. Si par exemple le goût de la vie intérieure vient à diminuer, il est probable que la fausse impassibilité diminuera, car elle aura perdu une de ses raisons d'être, le retentissement intérieur prolongé des attaques extérieures. Cela n'offre pas de difficulté particulière. Au fond, de même que l'existence ou le développement d'une manière d'être générale, la sensibilité vive et contrariée, entraînait l'existence ou le développement de la fausse impassibilité et des traits secondaires qui l'accompagnaient, de même son affaiblissement ou sa disparition entraînent l'affaiblissement ou la disparition du type et de ses divers éléments. En analysant un peu chaque cas on retrouve, sous des apparences diverses, le même processus général.

X

Tel est, dans ses grandes lignes, le type du faux impassible. Nous en avons vu les éléments, les formes diverses, la formation et l'affaiblissement. Il dépend d'un grand fait : la sensibilité vive et contrariée par le milieu. Tout dérive de ce fait principal et de ses diverses combinaisons avec les autres faits qui constituent l'individu ou son milieu. De là dérivent, comme nous l'avons vu, les divers éléments du type et leurs différentes combinaisons qui donnent à un type toujours le même au fond, une extrême variété de formes.

Il ne faut pas perdre de vue surtout que le but, la cause finale, de la formation du type du faux impassible, comme des autres, c'est l'équilibre mental, c'est la continuation de la vie psychique. C'est parce que, chez certains individus, l'un des caractères principaux, l'un des faits qu'on ne peut supprimer est une sensibilité très vive et mal harmonisée avec son milieu que se produit et que se développe ce type. Chez d'autres, au contraire, ce trait de caractère n'aura qu'une importance bien moindre, et peut-être secondaire. Les simulations nécessaires seront alors tout à fait différentes et c'est d'une tout autre façon que l'individu cachera sa nature et affectera de montrer des qualités qu'au fond il ne possède pas. A des dangers différents on remédie par des mesures différentes, comme aussi, pour lutter contre un même danger, chacun emploie des moyens que la nature des diverses personnalités fait plus ou moins varier.

Fr. Paulhan.

LES DOGMATISMES SOCIAUX

ET LA LIBÉRATION DE L'INDIVIDU

Il y a deux conceptions possibles au sujet des rapports de l'individu et de la société. Les partisans des dogmatismes sociaux pensent que l'individu considéré soit dans son origine, soit dans sa nature, soit dans sa fin, n'est qu'un élément et presque un épiphénomène de la société. Les partisans de l'individualisme regardent au contraire chaque individu comme un petit monde à part, ayant son existence propre et son originalité indépendante. Dans le premier cas, on regarde la société comme ayant une valeur antérieure et supérieure à celle de l'individu et on refuse à celui-ci tout droit contre la société. Dans le second, on attribue à l'individu une valeur propre et des droits qui ne doivent en aucun cas être sacrifiés aux fins sociales.

Nous voudrions mettre en lumière l'inanité de tous les dogmatismes sociaux. Cette tâche nous paraît l'indispensable propédeutique à la libération de l'individu.

Mais avant d'aborder cette discussion, précisons-la davantage. Le problème ne se pose pas pour nous entre l'individu et l'État, mais entre l'individu et la société. H. Spencer a écrit son livre : *l'Individu contre l'État* pour affranchir l'individu de la tyrannie étataire. On pourrait écrire un autre livre intitulé *l'Individu contre la Société*, pour libérer l'individu des tyrannies sociales. L'individualisme d'H. Spencer n'est qu'un faux individualisme. Il arrache, il est vrai, l'individu au joug de l'État. Mais il le maintient aussi courbé que jamais sous celui des contraintes sociales vis-à-vis desquelles il ne lui accorde que la faculté d'adaptation. Spencer fait au fond de l'individu une simple réceptivité sans initiative propre.

Autres sont les contraintes étataires, autres les contraintes sociales. Les contraintes étataires se résument dans un mot : la loi prom[illegible]a force publique qui la sanctionne. Cela est simple [illegible]aves sociales sont autrement compliquées. Autre- [illegible]ssi. Elles garrottent l'individu de mille petits liens

invisibles : intérêts et passions de groupe, de classe, de clan, de corporation, etc. ; elles le plient à mille petits usages, mille petites idées reçues, admirations ou réprobations convenues qui ont pour but de faire de lui un bon animal de troupeau.

Ici la brutale franchise de l'Impératif légal est remplacée par une hypocrisie de groupe, par toute une discipline moutonnière, par toute une tactique d'asservissement concerté et d'espionnage mutuel qui a trouvé sa plus repoussante et plus formidable expression dans les *Monita secreta* d'une illustre compagnie, mais qui se crée par une sorte de génération spontanée et s'applique d'elle-même dans tout troupeau humain. Et à ce point de vue on peut dire que la morale des *Monita secreta* n'est qu'un miroir propre à grossir les traits de toute morale grégaire, telle qu'elle fonctionne dans une classe, un clan, un corps.

L'individu est souvent complice inconscient du complot tramé contre sa liberté. Il se fait de prime-abord illusion sur les bienfaits qu'il retire de son affiliation au groupe. Il lui semble que son vouloir-vivre individuel, que ses poussées vitales sont exaltées; que sa personnelle volonté de puissance est extraordinairement intensifiée par le fait de fusionner avec l'égoïsme du groupe. Il ne s'aperçoit pas qu'en s'absorbant dans le vouloir-vivre collectif, il se nie en tant que *moi*. Il sera d'autant plus facilement dupe de cette illusion grégaire que son *moi* sera intellectuellement et moralement plus débile. C'est une très fine remarque de Schopenhauer que beaucoup d'hommes, en l'absence de mérites personnels qui leur permettent d'être fiers d'eux-mêmes, prennent le parti de s'enorgueillir du groupe dont ils font partie. « Cet orgueil à bon marché trahit chez celui qui en est atteint l'absence de qualités individuelles; car sans cela il n'aurait pas recours à celles qu'il partage avec tant d'individus [1]. » Ainsi moins un individu a de valeur propre, plus aisément il s'absorbe dans le groupe. Chez un tel homme, les goûts, les idées, les passions personnelles ne sont plus bientôt que l'émanation des goûts, des idées, des passions, des mots d'ordre régnant dans le groupe. Ici le vouloir-vivre collectif plane au-dessus des volontés individuelles de la même manière que le génie de l'espèce plane au-dessus des individus. Et ce vouloir-vivre collectif n'est pas seulement une addition des volontés individuelles ; il a ses lois propres, ses fins spéciales. Pour assurer son triomphe, les volontés individuelles s'annihilent elles-mêmes avec la même naïve inconscience que le bon jeune homme décrit dans les *Monita secreta*,

1. Schopenhauer, *Aphorismes sur la sagesse dans la vie*, Alcan, p. 75.

qu'on induira peu à peu dans les voies voulues et qui sera doucement pris au filet où il restera à jamais empêtré.

La protestation individualiste contre l'État n'atteignait pas le fond de la question. Le vrai combat individualiste est contre les influences anti-individualistes par excellence, ces influences hypocrites et sourdes qui s'agitent dans le domaine ténébreux des intérêts et des passions de groupe.

La loi promulguée n'est que l'expression abstraite, décolorée et intellectualisée des influences collectives. En s'intellectualisant, ces influences ont perdu quelque chose de leur primitive férocité grégaire ; elles ont revêtu une apparence d'impassible sérénité, d'impersonnelle indifférence. C'est ce que traduit le mot *justice* qui comporte un sens d'absolue impartialité. Mais au fond la justice, comme l'établit M. Rémy de Gourmont, n'existe jamais à l'état pur et abstrait. Dans son application, elle dépend des interprétations diverses que donnent du *fas* et *nefas* les groupes sociaux distincts.

La loi reflète les mœurs. Elle est oppressive dans la mesure où les mœurs sont féroces. Avec cette réserve déjà faite qu'il y a dans la loi un degré de férocité collective en moins. Le virus grégaire s'est atténué en élargissant sa sphère d'influence. La loi, impersonnelle et abstraite, usée par un usage ancien, est aux mœurs — contrainte, passionnée et haineuse — ce que le concept — image usée — est à l'image sensible avant son effacement, à l'image concrète, colorée et vivante. Aussi l'individu est-il dupe d'une illusion quand il espère trouver dans l'État et la Justice un recours contre l'aveugle décret des groupes. En fait, il y a harmonie préétablie entre les deux séries de contraintes. L'autorité étataire trahit généralement ou du moins abandonne l'individu poursuivi par les haines grégaires. Ses décisions confirment et sanctionnent en gros les volitions de cette puissance omnipotente : l'égoïsme de groupe.

Nous avons posé ainsi dans toute sa généralité le problème de l'antinomie de l'individu et de la société. Cette antinomie, nous la résolvons pleinement en faveur de l'individu. Voyons comment et pourquoi.

Nous commencerons par distinguer deux espèces de dogmatismes sociaux : les dogmatismes *a priori* et les dogmatismes *a posteriori*.

Parmi les philosophes dogmatiques, en effet, les uns ont procédé *a priori* et ont prétendu établir au moyen de la seule déduction logique l'existence en soi et la valeur supérieure de la société. Un grand nombre de penseurs ont suivi cette méthode, depuis Platon jusqu'à Hegel. Les autres ont tenté de justifier *a posteriori* les droits

supérieurs de la société par l'examen des conditions vitales auxquelles les hommes sont soumis en raison de leur constitution physiologique et psychologique. Ils ont développé l'aphorisme d'Aristote : ανθρωπος ζωον πολιτικον, et ont montré que les conditions de fait dans lesquelles se développe la vie humaine, font de la société une loi supérieure et nécessaire contre laquelle aucun individu ne peut ni ne doit tenter de s'insurger. Les représentants du dogmatisme social *a posteriori* ou naturaliste, sont également fort nombreux dans l'histoire de la pensée, depuis Aristote jusqu'aux modernes théoriciens de la société-organisme, aux théoriciens coopératistes ou solidaristes, et aux défenseurs de la philosophie sociale grégaire.

Le Dogmatisme social, sous ces deux formes, semble répondre à une des exigences du Vouloir-Vivre social. En effet, tout groupe social organisé semble éprouver un besoin instinctif de se légitimer aux yeux des individus qui le compose. Il ne se contente pas d'imposer par la force sa discipline sociale; il veut qu'on croie à la légitimité de cette discipline, qu'on la regarde comme juste et rationnelle. A l'origine, c'est à la Religion qu'on demande la consécration de la discipline sociale; plus tard on s'adresse aux philosophes qui manquent rarement de formules commodes pour rationaliser la Force. Ils sont généralement de l'avis de Hegel pour qui « ce qui est réel est rationnel ». Remarquons que dans le Dogmatisme social *a priori*, on s'applique surtout à justifier l'*État* qu'on représente comme l'incarnation d'une idée rationnelle. « Der Staat ist eine geäusserte, der Realität eingebildete Idee eines Volkes[1]. »

Dans le Dogmatisme social *a posteriori*, on s'attache à justifier le mécanisme social dans son ensemble, c'est-à-dire dans la complexité des disciplines sociales qu'il impose à l'individu.

Examinons d'abord le Dogmatisme social *a priori*.

En abordant cette forme de pensée, nous trouvons qu'elle comporte elle-même une distinction. Nous y distinguerons un rationalisme *transcendant* qui place dans le ciel métaphysique de l'Immuable le principe qui confère aux sociétés leur réalité, et un rationalisme de l'*Immanence*, qui place ce principe dans le Monde du *Fieri*. Des deux côtés d'ailleurs, on procède *a priori*; car des deux côtés on subordonne les faits à l'Idée, le Réel au Logique.

La forme la plus ancienne du Dogmatisme social *transcendant* se rencontre chez Platon. Pour ce philosophe, l'État a un droit absolu

1. Lazarus et Steinthal, *Jahrschrift für Volkerpsychologie*, p. 10.

sur les individus. C'est que l'unité de la Cité doit être regardée comme un symbole de l'unité idéale ou divine. Les individus ne sont qu'une matière amorphe à laquelle la Cité confère la dignité de la forme. A ce titre, l'État n'a que des droits, l'individu n'a que des devoirs.

Une autre forme du Dogmatisme social transcendant est celle que nous trouvons chez certains kantiens et chez Kant lui-même. On sait qu'il y a dans la morale sociale kantienne deux tendances difficilement conciliables. D'une part, Kant pose la personne humaine comme une fin en soi et par là semble incliner vers l'individualisme. D'autre part, par sa conception d'une loi morale rationnelle absolue, il aboutit à un universalisme moral, qui pose la règle comme antérieure et supérieure aux individus. Le rôle des individus n'est plus que de servir d'instruments à la loi. Cette dernière plane, transcendante, au-dessus des consciences individuelles ou plutôt elle se personnifie dans l'État et dans ceux qui l'administrent. La Cité, l'État deviennent le symbole de la loi morale transcendante, et, à ce titre, sont investis, comme la loi morale elle-même, de droits supérieurs.

L'individualisme de Kant se convertit ici en une doctrine moralo-métaphysique qui pose l'État comme une fin en soi. M. Burdeau, qu'on a représenté comme ayant été un des interprètes de cette finale pensée kantienne, a écrit : « Nous n'avons le droit de distraire du service de l'État aucune fraction de notre fortune, aucun effort de notre bras, aucune pensée de notre intelligence, aucune goutte de notre sang, aucun battement de notre cœur[1]. »

La même conclusion se retrouve chez Fichte qui fait sortir de la théorie du Moi absolu une théorie unitaire de l'État. Elle se retrouve également chez un philosophe contemporain, M. Dorner, professeur à l'Université de Kœnigsberg, qui regarde l'État comme un symbole de l'Esprit Absolu. D'après lui, l'individu se rattache à des corporations; par elles à l'État et par ce dernier à l'Esprit Absolu[2].

Le Dogmatisme social platonicien et kantien paraîtra avec raison suranné à beaucoup de personnes. Peut-on de bonne foi attribuer à l'État, à la société, une valeur suprasensible à la façon de Platon? — C'est ce que la conscience moderne, peu portée au transcendentalisme, aura sans doute de plus en plus de peine à concevoir.

L'État, dit Platon, symbolise l'Unité Divine. Aristote a fait en une

1. Burdeau, cité par Barrès, *Les Déracinés*, p. 21.
2. Dorner, *Das menschliche Handeln*, p. 461.

phrase géniale, justice de ce pauvre argument : « Socrate, dit-il, regarde comme fin de la Cité l'unité absolue. Mais qu'est-ce qu'une Cité? C'est une multitude composée d'éléments divers; donnez-lui plus d'unité, votre Cité devient une famille; centralisez encore, votre famille se concentre dans l'individu : car il y a plus d'unité dans la famille que dans la cité, et plus encore dans l'individu que dans la famille[1] ». Ainsi, il n'y a pas d'unité plus réelle, plus complète que l'individu. C'est donc lui qui, d'après les principes mêmes de Platon, incarnerait le mieux l'idée d'unité.

L'unité de l'État est un mythe. « Qu'est-ce que l'État? demande M. Max Nordau. En théorie cela veut dire : nous, vous. Mais dans la pratique c'est une classe dominante, un petit nombre de personnalités, parfois une seule personne. Mettre l'estampille de l'État au-dessus de tout, c'est vouloir plaire exclusivement à une classe, à quelques personnes, à une seule personne[2]. » Le comte de Gobineau dit de même : « L'expérience de tous les siècles a démontré qu'il n'est pire tyrannie que celle qui s'exerce au profit de fictions, êtres de leur nature insensibles, impitoyables et d'une impudence sans bornes dans leurs prétentions. Pourquoi? C'est que ces fictions, incapables de veiller d'elles-mêmes à leurs intérêts, délèguent leurs pouvoirs à des mandataires. Ceux-ci, n'étant pas censés agir par égoïsme, acquièrent le droit de commettre les plus grandes énormités. Ils sont toujours innocents lorsqu'ils frappent au nom de l'idole dont ils se disent les prêtres[3]. »

Quel lien de symbolisme peut-il y avoir entre l'Idée Platonicienne et les sociétés humaines? Les caractères de l'Idée Platonicienne sont, on le sait, la pureté, la simplicité, l'idéale et lumineuse vérité. Ces caractères se traduiraient par la simplicité et la sincérité des relations sociales au sein de l'État.

D'abord l'État est moins un principe plastique par rapport aux relations sociales en général qu'une résultante et un épiphénomène. De plus la conscience sociale même informée par l'État est loin de présenter ces caractères de simplicité, de logique et de sincérité dont il a été question. S'il est une chose évidente pour nous, c'est que la conscience sociale d'une époque, tissu de contradictions inaperçues et de mensonges dissimulés, est inférieure à cet égard à une conscience individuelle même médiocre parce que cette dernière peut, du moins à certains moments, tenter d'être logique avec elle-même et d'être sincère vis-à-vis d'elle-même. Et le mécanisme

1. Aristote, *Politique*, livre II.
2. Max Nordau, *Paradoxes sociologiques*, p. 125.
3. Comte de Gobineau, *De l'Inégalité des races humaines*, tome II, p. 31.

mis en œuvre soi-disant pour faire triompher l'Idée ne fait qu'ajouter des insincérités nouvelles à celles qui existaient déjà.

De même, quel lien de symbolisme découvrira-t-on entre la loi morale idéale des Kantiens et les sociétés humaines? Le caractère de cette loi serait le désintéressement absolu. L'État n'est qu'une organisation utilitaire que Schopenhauer a très bien définie : le chef-d'œuvre de l'égoïsme collectif. La cité n'est que la forme la plus parfaite dus vouloir-vivre humain. Elle est ce vouloir-vivre condensé et porté à son maximum de concentration. Or le vouloir-vivre, qu'il s'exprime dans les actes de la vie individuelle ou dans ceux de la vie sociale, est étranger, sinon rebelle, à la moralité. Il est amoral. Dès lors, la cité, simple fabrique de bonheur humain, ne ressemble pas plus à la loi de désintéressement absolu que le soleil, fleur de nos jardins, ne ressemble au soleil qui brille dans les cieux. Critiquant la morale de Fichte, Schopenhauer dit fort justement : « A en juger par tout cet appareil moral, rien ne serait plus important que la société : en quoi? c'est ce que personne ne peut découvrir. Tout ce qu'on voit, c'est que, si chez les abeilles réside un besoin de s'associer pour bâtir des cellules et une ruche, dans les hommes doit résider quelque prétendu besoin de s'associer pour jouer une immense comédie, étroitement morale, qui embrasse l'univers, où nous sommes les marionnettes et rien de plus. La seule différence, mais elle est grave, c'est que la ruche finit par venir à bien, tandis que la comédie morale de l'univers aboutit en réalité à une comédie fort immorale [1]. »

Dans ces philosophies sociales, l'abîme est infranchissable entre la théorie et la pratique. On ne voit pas par quel moyen on fera descendre dans la réalité le monisme social, éthique et politique des Platoniciens et des Kantiens. L'État est pour eux une unité formelle qui s'impose du dehors à une multiplicité sociale diverse et plus ou moins rebelle à l'unité. Or qui nous assure que l'unité aura finalement raison de la diversité? Aucune société n'est une. Toute société se compose de sociétés diverses en conflit les unes avec les autres. Et loin de diminuer au cours de l'évolution, ces conflits, suivant la remarque de Simmel, ne font que s'accentuer et se diversifier.

Nous arrivons à cette conclusion que rien n'est moins démontré que le Dogmatisme social des métaphysiciens de la transcendance.

Passons à ce que nous avons appelé le Dogmatisme social de l'immanence. Les représentants de cette philosophie sociale procèdent plus ou moins directement de l'hégélianisme. — Pour Hegel, l'idée

1. Schopenhauer, *Le fondement de la Morale*, Alcan, p. 87.

qui domine l'évolution sociale n'est plus une idée divine et transcendante. Le principe qu'il invoque n'est plus la raison en acte de Platon, mais une raison en marche, une vivante et mouvante harmonie, faite de contraires, qui se cherche elle-même et se réalise par degrés. Hegel, on le sait, a tiré de là un dogmatisme social autoritaire qui aboutissait à l'apologie de la monarchie prussienne considérée comme le sommet de l'ascension dialectique. Ce dogmatisme est devenu plus libéral chez les disciples de Hegel. D'une manière générale, le dogmatisme social de la philosophie du *Fieri* est moins rigide que le dogmatisme social des transcendentalistes. — Ce dogmatisme laisse à l'individu plus d'espace. La conception de l'identité des contraires efface toute limite fixe entre le bien et le mal et aboutit à les regarder comme des catégories historiques. Le caractère révolutionnaire de l'extrême-gauche hégélienne n'est pas douteux. M. de Roberty qui, par certains côtés, se rattache à cette école, dit que « la libre critique des normes qui règlent la conduite humaine ou ce que le vulgaire appelle l'irrespect, l'irrévérence, ou encore le *scepticisme moral*, forme la condition *sine quâ non* de tout progrès du savoir éthique et de la moralité elle-même [1] ».

Toutefois la philosophie hégélienne, même chez ses représentants de l'extrême-gauche, est encore un dogmatisme métaphysique et par conséquent un dogmatisme moral et social. Dogmatique, la philosophie hégélienne l'est par son affirmation de la primauté de l'intelligence sur l'instinct (Panlogisme), affirmation qui se traduit en sociologie par la tendance à placer le *savoir* au début de tout le développement social et à la base de la série des valeurs sociales. C'est là le point de vue adopté par M. de Roberty par exemple, en opposition avec le point de vue des marxistes qui mettraient plutôt avec Julius Lippert le *Lebensfürsorge* à la racine du processus social. Dogmatique, la philosophie hégélienne l'est encore par son affirmation du monisme social final, de l'avènement fatal de l'altruisme et de l'absorption finale du psychisme individuel dans le psychisme collectif. M. de Roberty répudie l'agnosticisme et veut « dépasser Dieu ». Il est difficile, en dépit des dénégations de M. de Roberty, de ne pas voir dans ces thèses une métaphysique nouvelle. Et si libérales que soient les tendances de M. de Roberty, il est à craindre que ce dogmatisme métaphysique ne se convertisse en un dogmatisme social qui porte comme son fruit naturel la subordination de l'individu à la société, de l'égoïsme à l'altruisme.

Or le Panlogisme de l'immanence, avec ses conséquences : le

1. De Roberty, *La Constitution de l'Éthique*, Alcan, p. 90.

monisme et l'altruisme final, n'est pas plus scientifiquement vrai que les thèses des métaphysiciens transcendentalistes. Il n'y a là qu'un déplacement d'ombre. Les idoles logiques : Unité, Vérité, ont beau descendre du ciel sur la terre, elles n'en restent pas moins des idoles. C'est toujours la même renaissante illusion qui, au mépris de la leçon kantienne de la *Critique de la Raison Pure*, érige des relativités en absolus et ressuscite dans les esprits serviles toute la mythologie fantastique de la Morale.

Nous croyons suffisamment démontrée l'inanité des dogmatismes sociaux fondés sur la Logique. Nous passons à ceux qui font appel à l'expérience. Ces derniers se résument en une seule idée et un seul terme : Solidarité.

Nous distinguerons plusieurs formes de solidarité : solidarité génésique ou organique ; solidarité économique; solidarité intellectuelle; solidarité morale et sociale. Il n'est pas une de ces formes de la solidarité qui n'ait été invoquée comme base de dogmatismes sociaux.

La solidarité génésique ou organique est la dépendance de l'individu vis-à-vis des parents d'où il est sorti et d'une manière générale vis-à-vis de l'espèce à laquelle il appartient. Au nom de cette solidarité, M. Espinas, dans un récent article d'une inspiration nettement anti-individualiste [1], nie l'individu comme agent indépendant et autonome. L'individu, dit M. Espinas, n'est qu'une abstraction; le groupe seul est un être réel. Du moins le groupe fondé sur les liens génésiques. « Les seules sociétés qui puissent être considérées comme des êtres, sont celles dont les membres sont unis par tous les rapports de la vie, y compris la reproduction et l'éducation, ce qui entraîne l'union pour la nutrition elle-même. Un groupe où il n'y aurait pas de familles ne serait pas une société [2]. » La famille est le noyau de la cité. La solidarité familiale est le lien social fondamental. Et c'est la biologie qui nous enseigne la subordination naturelle et nécessaire de l'individu à la société et à l'espèce.

Les faits allégués par M. Espinas sont trop évidents pour qu'il soit nécessaire d'y insister. Il n'en est pas de même de ses conclusions.

Il est vrai que l'individu ne peut se soustraire aux lois de la génération pas plus qu'il ne peut se soustraire à celles de la pesanteur. Mais cela signifie-t-il que l'individu n'a d'autre rôle que d'être un

1. Espinas, Être ou ne pas être, ou du postulat de la Sociologie, *Revue philosophique* de mai 1901.
2. *Revue philosophique*, mai 1901, p. 469.

agent de transmission du type spécifique, ethnique ou familial, d'autre loi que de se plier étroitement aux conditions sociales les plus propres à garantir la vie et la permanence du groupe : famille, cité, espèce?

Sans doute le problème biologique de l'individualité est un problème troublant. M. Espinas a montré combien il est difficile de déterminer à quel moment précis l'individualité de l'enfant se dégage de celle de la mère pour former une unité indépendante. Si étroite que soit la fusion des deux existences, il vient pourtant un moment où la séparation s'opère. De ce premier fait : la solidarité génésique et organique qui lie l'enfant à ses parents et à ceux qui l'ont soigné pendant la période végétative de son existence, M. Espinas croit pouvoir déduire toutes les autres relations qui composeront la vie entière de l'individu. C'est simplifier les choses à l'excès. Il ne peut y avoir ici de règles aussi rigides que celles qui régissent les sociétés animales. Dans l'humanité mille combinaisons soit familiales, soit politiques, soit sociales sont possibles. Ces combinaisons et leurs incessantes variations sont en grande partie l'effet de l'initiative des individus, c'est-à-dire des aspirations, des désirs, des passions, des révoltes même qui traversent les âmes individuelles. Et ainsi devant chaque individu à son entrée dans la vie s'ouvre un domaine immense de relativités et de contingences où peut se mouvoir sa personnelle volonté de vie. Par exemple historiquement il y a eu des types d'organisation familiale (matriarcat, patriarcat, polyandrie, polygamie, monogomie, etc.) très variés; de même les types les plus divers d'organisation politique et sociale ont existé et prospéré. Tous se sont formés et ont évolué sous l'action de causes où la solidarité génésique entrait peut-être pour une part, mais où entraient aussi pour une part importante d'autres facteurs.

Subordonner l'individu à une organisation sociale donnée au nom de la solidarité génésique, c'est oublier que dans toute organisation sociale l'artifice se mêle à la nature. Dans nos organisations sociales les mensonges conventionnels, les non-vérités comme dit Nietzsche se superposent au simple fait naturel de la génération humaine et dressent par-dessus la foule docile leur échafaudage fantastique et tyrannique. Ériger en dogme toute cette fantasmagorie sociale, la déclarer sacro-sainte à l'individu au nom du simple lien génésique qui rattache l'individu à l'espèce, c'est aller vite en besogne. Pourquoi ne pas aboutir tout de suite à la déclaration du mariage comme « devoir sacré » ainsi que le faisait Hegel, et à la divinisation de la

...grès de Paris, *Annales*, p. 321 et sqq.

puissance sociale qui incarne le mariage bourgeois moderne : l'omnipotente et comique « Dame » de Schopenhauer?

La vérité est que la solidarité organique qui relie l'individu à l'espèce n'exclut en rien la possibilité des initiatives individuelles, sur le terrain moral et social, et par elles d'une action exercée par l'individu même sur l'avenir de l'espèce. Il n'y a qu'une hypothèse dans laquelle l'action de l'individu sur l'espèce serait réduite à néant soit au point de vue organique, soit au point de vue psychologique, moral et social. C'est l'hypothèse de Weismann sur la non-transmissibilité des caractères acquis. Les variations individuelles n'auraient alors aucune influence sur l'avenir de l'espèce. L'individu ne serait alors qu'un simple agent de transmission de l'immuable plasma germinatif. — Mais on sait que les biologistes les plus autorisés, M. le Dantec par exemple, tendent à rejeter définitivement cette théorie. « L'individualisation, dit M. Le Dantec, permet à un perfectionnement acquis sous l'influence de certaines conditions de milieu de se fixer dans l'hérédité de l'espèce; c'est le seul moyen qui soit à la disposition de la nature pour réaliser l'évolution progressive[1]. » — Ainsi l'individu est un agent, et le seul agent de progrès. Au point de vue social, ce sont les milliers de petites actions infinitésimales des individualités humaines dans le cours du temps, ce sont les milliers d'expériences vers un accroissement de bonheur et de liberté dont l'initiative individuelle a été le point de départ qui ont constitué à la longue ce que nous appelons le progrès de l'espèce. Rendons à l'individu ce qui lui appartient.

Après la solidarité génésique, c'est la solidarité économique qui est invoquée comme principe de dogmatisme social.

Que faut-il entendre exactement par cette solidarité? Les solidaristes eux-mêmes éprouvent le besoin de chercher le sens de ce mot dont ils font si grand usage. « En rédigeant le catéchisme de la Ligue (Ligue de l'éducation sociale), dit M. Ch. Gide, nous nous sommes aperçus que nous ne savions pas d'une façon très précise ce que c'est que cette solidarité à laquelle nous voulons initier les autres[2]. » Il n'est pas en effet de concept qui ait plus besoin d'être élucidé que celui de solidarité. Le mot solidarité, en langage économique, est intelligible comme division du travail et comme échange de valeurs ou de services. En dehors de cette signification exacte et vérifiable en économie politique, les sens qu'on peut

1. Le Dantec, *La Définition de l'individu* (2e article). (*Revue philosophique* de février 1901.)

2. Ch. Gide, *Conférence faite au cercle des étudiants libéraux de Liège*, le 3 mai 1901.

donner à ce mot sont fort vagues. M. Gide, s'efforçant d'élargir le concept de solidarité, en arrive à identifier solidarité et altruisme. « Misérable solidarité, dit M. Ch. Gide, en parlant de la solidarité entendue à la façon de l'école libérale, misérable solidarité que celle qui réside dans l'argent donné et reçu! Elle ne tient nul compte, celle-là, de ceux qui n'ont rien reçu, n'ayant rien à donner. Ils sont nombreux pourtant, les Robinson de la société, qui n'ont pas même les débris sauvés du naufrage et attendent en vain le bâtiment qui les ramènera parmi les hommes... Pour ceux-là la division du travail et l'échange ne peuvent rien[1]. » — Et ailleurs : « La vraie solidarité s'efforce de faire une réalité de ce mot qu'on répète si souvent : nos semblables. Ce à quoi elle vise, c'est à l'unité du genre humain, fragmenté, mais qu'il faut reconstituer. C'est elle qui parle par la bouche d'un Victor Hugo disant : « Insensé! qui croyais que je n'étais pas toi », — ou par celle d'un Carlyle dans sa parabole de la pauvre veuve irlandaise qui dit à ses compagnons de vie : « Je suis votre sœur, os de vos os; le même Dieu nous a faits », — ou par celle de Jésus priant : « Père, qu'ils soient mis en moi![2] »

Ainsi voilà identifiées la solidarité et la charité, mais la charité est-elle un ressort économique? Peut-elle même le devenir?

En fait, c'est l'égoïsme qui met en branle les activités économiques. M. Gide cite les associations coopératives comme un exemple de solidarité entendue à la manière qu'il vient de dire. Mais les associations de coopération, de mutualité, etc., sont des entreprises d'intérêt bien entendu. La preuve en est qu'aussitôt que les participants croient voir leurs intérêts lésés, ils s'en retirent. Il est à craindre, en dépit des efforts des solidaristes et des prêches des moralistes, qu'il en soit ainsi longtemps encore. Quand M. Gide invoque la charité, ou, si l'on veut, l'altruisme, il quitte le terrain économique pour aborder le terrain moral. Il transforme la solidarité économique en solidarité morale. Charité, fraternité, altruisme, ces idées sont belles. Cabet les invoquait déjà. Proudhon lui répondait fort justement que la fraternité ne peut être en économique un point de départ, mais un point d'arrivée. « Pour quiconque a réfléchi sur le progrès de la sociabilité humaine, dit Proudhon, la fraternité effective, cette fraternité du cœur et de la raison, qui seule mérite les soins du législateur et l'attention du moraliste, et dont la fraternité de race n'est que l'expression charnelle; cette fraternité, dis-je, n'est point, comme le croient les socialistes, le principe des perfec-

1. Gide, *Conférence faite à Liège*, le 3 mai 1901.
2. Gide, *Recherche d'une définition de la Solidarité*, p. 15.

tionnements de la société, la règle de ses évolutions : elle en est le but et le fruit. La question n'est pas de savoir comment, étant frères d'esprit et de cœur, nous vivrons sans nous faire la guerre et nous entre-dévorer : cette question n'en serait pas une; mais comment, étant frères par la nature, nous le deviendrons encore par les sentiments; comment nos intérêts, au lieu de nous diviser, nous réuniront. La fraternité, la solidarité, l'amour, l'égalité, etc., ne peuvent résulter que d'une conciliation des intérêts, c'est-à-dire d'une organisation du travail et d'une théorie de l'échange. La fraternité est le but, non le principe de la communauté, comme de toutes les formes d'association et de gouvernement; et Platon, Cabet, et tous ceux qui débutent par la fraternité, la solidarité et l'amour, tous ces gens-là prennent l'effet pour la cause, la conclusion pour le principe; ils commencent, comme dit le proverbe, leur maison par les lucarnes.[1] »

Ce n'est pas tout; le danger de cette solidarité morale mise à la base de la solidarité économique, c'est la tendance autoritaire. Les solidaristes parlent sans cesse de devoir social, de devoir solidariste, corporatif, coopératif, etc. On crée de nouveaux devoirs. C'est facile. Créera-t-on de nouvelles vertus, de nouvelles énergies?

La solidarité économique a été parfois présentée sous un autre nom : celui d'intérêt général. Mais qu'entend-on par là? Si on l'examine de près on voit que l'intérêt général est une fiction. C'est toujours l'intérêt particulier qui est au fond de ce qu'on appelle l'intérêt général. On a prétendu, il est vrai, établir une identité entre l'égoïsme personnel et l'égoïsme collectif (Bentham). Mais rien de plus contestable que cette identité. Stuart-Mill, le disciple de Bentham, l'a expressément reconnu. Comme cette identité n'est pas un fait, mais un simple *desideratum*, Stuart-Mill déclare qu'il faut l'imposer à la conscience sociale comme un mensonge utile. Au moyen d'associations d'idées appropriées, les pédagogies et les morales établiront facticement dans l'esprit de l'individu un lien indissoluble entre l'idée de l'intérêt personnel et celle de l'intérêt général. Le succès de cet expédient ou pour employer le mot vrai, de cette duperie de l'individu est plus que douteux. Car l'individu s'apercevra vite que les pédagogies sont menteuses. Contre les factices associations de Stuart-Mill il pratiquera le procédé de *Dissociation des idées* préconisé par M. Remy de Gourmont comme instrument de libération intellectuelle. Si ce procédé était appliqué au concept d'intérêt général, il n'est pas douteux qu'il ne fît évanouir ce concep

1. Proudhon, *Système des contradictions économiques*, t. II, p. 275.

en fumée comme les autres concepts abstraits que M. R. de Gourmont a analysés dans son beau livre : *La culture des Idées.*

De quelque côté qu'on l'envisage, l'idée de solidarité apparaît comme un concept vague ou plutôt comme un psittacisme. Or sur le terrain économique il faut des bases positives. Il ne faut pas prendre pour principe une vague solidarité, un vague altruisme. Aussi, suivant nous, le socialisme doit-il, s'il veut réaliser ses destinées, renoncer courageusement sur le terrain économique, à ces vagues principes : solidarité, altruisme.

Pourquoi les hommes deviennent-ils socialistes? Parce qu'ils sont lésés sous le régime économique actuel, sous les légitimes aspirations de leur égoïsme. Ils voient et nous voyons dans le socialisme un moyen de libération et d'épanouissement pour les égoïsmes personnels. La racine du socialisme est l'individualisme, la protestation de l'individu contre les tyrannies économiques existantes; le désir de donner une plus libre carrière à l'égoïsme économique de chaque homme. Le socialisme est une doctrine du déploiement de la vie. Or la vie est d'abord égoïsme. Elle se convertit plus tard, mais plus tard seulement, en altruisme. L'école anglaise a eu parfaitement raison quand elle a montré dans l'altruisme une transformation et un élargissement de l'égoïsme.

Le socialisme doit être essentiellement une technique économique propre à amener le plus large épanouissement des égoïsmes. Quant à l'altruisme, quant à la considération de l'intérêt général, quant au solidarisme, ils viendront à leur tour; mais par surcroît, comme un épiphénomène de la mise en œuvre des énergies égoïstes. D'ailleurs, l'altruisme, le solidarisme, de même qu'ils ont dans l'égoïsme leur origine, trouveront toujours aussi en lui leur limite. Aussi le socialisme ne doit-il être ni une religion, ni une mystique, ni une éthique. Il doit être une technique économique, un système d'expériences économiques progressives en vue de libérer les égoïsmes humains. Si le socialisme oublie cette vérité, s'il veut se fonder sur le seul altruisme, sur la seule fraternité, laquelle devient vite autoritaire, il court grand risque de périr d'une erreur de psychologie.

Il est aussi un danger contre lequel il est bon de prémunir les esprits. C'est celui que fait courir à l'intelligence la solidarité intellectuelle. Elle n'est pas moins fausse que les autres formes de solidarité que nous avons examinées jusqu'ici.

La tendance à mésestimer l'individu s'est fait jour sur le terrain intellectuel comme ailleurs. On a déprécié la pensée solitaire — l'invention — au profit de la pensée collective — l'imitation — prônée sous l'éternel vocable de solidarité. C'est un trait caractéris-

tique des races latines, suivant la remarque de M. R. de Gourmont, que l'horreur des tentatives inédites, de l'originalité intellectuelle et esthétique. On aime la pensée embrigadée, la méditation conformiste et décente. Un écrivain allemand, Mme Laura Marholm, a finement analysé cette tendance contemporaine. « Un trait universel est la lâcheté intellectuelle. On n'ose pas trancher sur son milieu. Personne ne se permet plus une pensée originale. La pensée originale n'ose plus se présenter que quand elle est soutenue par un groupe. Il faut qu'elle ait réuni plusieurs adhérents pour oser se montrer. Il faut être plusieurs pour oser parler. C'est là un indice de la démocratisation universelle et d'une démocratisation qui en est encore à ses débuts et qui se caractérise comme une réaction contre le capital international qui a jusqu'ici à sa disposition tous les moyens de défense militaires et législatifs. Personne n'ose s'appuyer sur soi seul. Une pensée qui contrevient aux idées reçues n'arrive presque jamais à se faire jour. La propagation de l'idée antipathique est circonvenue et entravée par mille censures anonymes parmi lesquelles la censure officielle de l'État n'a qu'un rôle effacé.

« La première chose que fait l'homme qui se sent favorisé d'une idée, d'une pensée nouvelle, c'est de chercher un soutien social, de créer un groupe, une société, une association. Cela est très utile à l'inventeur de l'idée; mais hélas! très préjudiciable à l'idée elle-même. C'est pour cela que la plupart des idées de notre temps sont plates et banales comme des monnaies usées. Partout où l'intervention de l'individu serait créatrice et féconde, nous voyons se produire à sa place l'action des cercles, des parlottes, des parleurs et des parleuses... [1] »

Le résultat de cette tendance est qu'on n'ose plus être soi et penser par soi. On pense par ouï-dire et par mots d'ordre.

Beaucoup semblent poser comme idéal l'uniformisation parfaite de l'humanité. M. Gide dit : « L'homme doit tendre à l'unité de la race humaine [2] ». Suivant nous, l'uniformisation de plus en plus grande des conditions économiques de l'humanité est possible, souhaitable et probable. Mais une uniformisation intellectuelle et esthétique de l'humanité serait la mort de la culture. Nous appelons plutôt de nos vœux cet état futur que M. Tarde appelle l'individualisme final. A l'uniformisation extérieure de l'humanité correspondrait une diversité intérieure croissante des consciences, grâce à la complication plus grande et à la liberté accrue des relations sociales. Alors s'épa-

1. Laura Marholm, *Zur Psychologie der Frau* (Berlin, Carl Dunker, p. 219).
2. Ch. Gide, *Conférence faite à Liège* le 3 mai 1901.

nouirait la diversité, fleur de la vie intellectuelle et esthétique.

La solidarité morale et sociale a été aussi posée par certains comme un idéal souhaitable. Il faut entendre par cette solidarité l'uniformisation morale, la dépendance morale de la conscience individuelle vis-à-vis de la conscience collective. M. R. de Gourmont a bien mis en lumière le conflit qui éclate ici entre la conscience individuelle et la conscience sociale, conflit qui n'est qu'une des formes du conflit fondamental de l'égoïsme personnel et de l'égoïsme du groupe. « Il n'est pas douteux, dit cet écrivain, qu'un homme ne puisse retirer de l'immoralité même, de l'insoumission aux préjugés décalogués, un grand bienfait personnel, un grand avantage pour son développement intégral, mais une collectivité d'individus trop forts, trop indépendants les uns des autres, ne constitue qu'un peuple médiocre. On voit alors l'instinct social entrer en antagonisme avec l'instinct individuel et des sociétés, professer comme société une morale que chacun de ses membres intelligents, suivis par une très grande partie du troupeau, juge vaine, surannée ou tyrannique [1]. »

C'est surtout au point de vue moral que l'écrasement de l'égoïsme personnel par l'égoïsme de groupe est intolérable. On sait assez les mesquineries de l'Esprit de corps, les coalitions grégaires surtout enragées contre les individualités supérieures, la solidarité pour l'irresponsabilité, toutes ces formes d'humanité diminuée. C'est cette solidarité qui engendre toutes les coteries, camaraderies, chapelles, sociétés d'admiration mutuelle, etc. Devant ce débordement d'égoïsmes honteux, devant la prétention de tant de gens à contrôler les actes d'autrui au nom de je ne sais quel intérêt de corps, de groupe, etc., le meilleur précepte moral et social serait : « *Soyez égoïstes*. Soyez attentifs à votre propre destinée. C'est déjà tâche ardue? Et abstrayez-vous un peu plus de la destinée d'autrui. »

La solidarité favorise les intrigants, les flatteurs des puissances. Elle hait les indépendants et les ombrageux. Il serait temps de préférer ces derniers aux intrigants et aux serviles. Car c'est dans l'âme des ombrageux que réside ce qui reste parmi nous de force généreuse.

Concluons de cette revue des diverses formes de la solidarité qu'il est impossible d'ériger en dogme l'égoïsme collectif. On ne voit pas pourquoi les égoïsmes deviendraient sacro-saints par le fait de s'agglomérer. Ajoutons que ces égoïsmes collectifs restent armés les uns contre les autres et la loi de la lutte pour la vie, en dépit des

1. Remy de Gourmont, *La Culture des Idées*, p. 83.

affirmations optimistes, déploie ici implacablement ses effets.

Il en est de la solidarité parfaite comme de la justice absolue, de l'altruisme absolu, du monisme absolu. Ce sont là des concepts abstraits intraduisibles en termes réels. Chaque homme a son concept spécial de la solidarité, de la justice, sa façon à lui d'interpréter le *fas et nefas* en suite de ses intérêts de coterie, de classe, etc. « Dès qu'une idée est dissociée, dit M. Remy de Gourmont, si on la met ainsi toute nue en circulation, elle s'agrège en son voyage par le monde toutes sortes de végétations parasites. Parfois l'organisme premier disparait, entièrement dévoré par les colonies égoïstes qui s'y développent. Un exemple fort amusant de ces déviations d'idées fut donné récemment par la corporation des peintres en bâtiment à la cérémonie dite du « triomphe de la république ». Les ouvriers promenèrent une bannière où leurs revendications de justice sociale se résumaient en ce cri : « A bas le ripolin ! » Il faut savoir que le ripolin est une peinture toute préparée que le premier venu peut étaler sur une boiserie ; on comprendra alors toute la sincérité de ce vœu et son ingénuité. Le ripolin représente ici l'injustice et l'oppression ; c'est l'ennemi, c'est le diable. Nous avons tous notre ripolin et nous en colorions à notre usage les idées abstraites qui, sans cela, ne nous seraient d'aucune utilité personnelle [1]. »

L'idéal se salit au contact du réel :

Perle avant de tomber et fange après sa chute.

Il est donc chimérique de vouloir réaliser ces idéaux qui fuient devant nous d'une fuite éternelle, de poser en dogme l'Insaisissable. Le monisme absolu, l'altruisme absolu, la justice absolue, ce sont là des idoles logiques qui trônent dans un ciel métaphysique, comme les thèses des antinomies kantiennes dont elles ne sont d'ailleurs qu'un aspect. Elles ressemblent à ces mères du second *Faust* « qui trônent dans l'infini, éternellement solitaires, la tête ceinte des images de la vie, actives, mais sans vie ». — « En matière de bonheur comme en tout autre ordre de conception, dit M. Jules de Gaultier, la prétention métaphysique de créer de l'absolu se heurte aux lois de notre faculté de connaître dont les formes indéfinies n'engendrent que du relatif. La sensibilité secrète de l'humanité rejette la fadeur de cette félicité parfaite. En harmonie avec la curiosité de l'Intellect que tout assouvissement attire pour une recherche plus anxieuse, elle se sait insatiable. Le Faust de Gœthe connaît cette loi ; il spécule sur cette forme de la sensibilité humaine pour duper Méphistophélès lorsqu'il

1. Remy de Gourmont, *La Culture des Idées*, p. 98.

conclut avec lui le pacte sous cette condition où il insiste : « Si tu peut me séduire au point que je vienne à me plaire à moi-même, si tu peux m'endormir au sein des jouissances, que ce soit pour moi le dernier jour ! Je t'offre le marché... Si je dis jamais au moment : Attarde-toi, tu es si beau ! alors tu peux me charger de liens[1]... »

Devant la faillite de tous les dogmatismes sociaux *a priori* ou *a posteriori*, un seul parti reste logique ; c'est l'anomie, l'autarchie de l'individu ; c'est l'individualisme posé, non comme un dogme (car ce serait ressusciter un absolu nouveau), mais comme une tendance, une forme de pensée et d'action adaptée à la loi fondamentale de notre nature intellectuelle qui nous contraint à nous mouvoir dans un monde de relativités.

Il y a d'ailleurs des façons diverses de comprendre l'Individualisme. Chaque individu a sa façon propre d'affirmer son *moi*. « Chacun, dit Nietzsche, se tient le plus pour libre là où son *sentiment de vivre* est le plus fort, partant, tantôt dans la passion, tantôt dans le devoir, tantôt dans la recherche scientifique, tantôt dans la fantaisie. Ce par quoi l'individu est fort, ce dans quoi il se sent animé de vie, il croit involontairement que cela doit être aussi toujours l'élément de sa liberté : il met ensemble la dépendance et la torpeur, l'indépendance et le sentiment de vivre comme des couples inséparables.... L'homme fort est aussi l'homme libre ; le sentiment vivace de joie et de souffrance, la hauteur des espérances, la hardiesse des désirs, la puissance de la haine sont l'apanage du souverain et de l'indépendant, tandis que le sujet, l'esclave, vit opprimé et stupide[2]. » Chaque type humain aura sa façon d'entendre l'individualisme. Dans sa belle étude sur *les formes du caractère*[3], M. Ribot a établi que le fond de l'être étant le vouloir-vivre, non l'intelligence, le principe d'une division des caractères humains devait être tiré de la considération des divers modes de réaction du vouloir-vivre. A ce point de vue, M. Ribot distingue les *sensitifs* et les *actifs*. Il est clair que l'individualisme des sensitifs ne sera pas le même que celui des actifs. Le premier sera un individualisme d'abstention et de contemplation, le second un individualisme à forme combattive. Le premier sera presque ascétisme ; le second sera assaut, conquête de la vie.

Au point de vue de l'étendue de sa sphère d'action sociale, l'individualisme peut être conçu tantôt d'une manière plus large, tantôt

1. Jules de Gaultier, *De Kant à Nietzsche*, p. 215.
2. Nietzsche, *Le voyageur et son ombre*, § 9.
3. Th. Ribot, *Sur les diverses formes du caractère* (*Revue philosophique*, nov. 1892).

d'une manière plus étroite. On peut ainsi distinguer un individualisme économique, un individualisme politique, un individualisme intellectuel, esthétique, religieux, moral, social. Ici, une remarque s'impose au sujet de l'individualisme économique tel qu'il a été professé par l'école libérale. Cette philosophie économique n'a de l'individualisme que le nom; car elle aboutit à un véritable dogmatisme social. Chez Spencer, par exemple, c'est au nom d'une idole dogmatique : le *Progrès de l'Espèce*, que l'écrasement des faibles économiquement est justifié comme nécessaire et providentiel.

Au point de vue de l'organisation politique, l'individualisme peut donner lieu à deux formes opposées : l'individualisme aristocratique et l'individualisme démocratique. Selon nous, l'individualisme aristocratique est un individualisme contradictoire. Car il ne réclame que pour quelques privilégiés l'épanouissement intégral de leur *moi* et il se convertit pour les autres en une doctrine d'oppression.

Enfin, il est un dernier point sur lequel l'individualisme peut donner lieu à deux formes opposées. C'est la question de la valeur intrinsèque et de la destinée probable des sociétés humaines. Ici, deux conceptions opposées sont en présence : l'optimisme social et le pessimisme social. — On pourrait donc distinguer ici deux formes d'individualisme : l'individualisme optimiste et l'individualisme pessimiste.

Résoudre la question de l'optimisme et du pessimisme social serait un problème métaphysique qui déborde le cadre que nous nous sommes fixé. Aussi bien résoudre ce problème serait revenir à ces dogmatismes sociaux que nous avons écartés.

La question que nous posons à présent est un peu différente. Elle consiste à se demander, les dogmatismes sociaux écartés, quelle sera l'attitude de l'individu devant le problème de l'*action*. Nous voulons simplement envisager le lien possible entre la pensée et l'action dans les diverses hypothèses qui s'offrent à l'individu libéré des dogmatismes sociaux.

L'instinct de connaissance ayant dissous tous les dogmatismes sociaux passés et ayant même appris à l'avance à l'individu l'inanité de tous les dogmatismes futurs, l'individu ne renoncera-t-il pas à l'action? L'instinct de connaissance, l'instinct critique ne sera-t-il pas destructeur, dans sa conscience, de l'instinct vital?

M. Jules de Gaultier[1] a admirablement expliqué le rôle de l'instinct de connaissance en face de l'instinct vital. D'une part, l'instinct

[1] Cf., *De Kant à Nietzsche*, ch. I.

de connaissance tend à nier la vie en renversant successivement les dogmatismes que l'instinct vital des sociétés édifie à son usage. D'autre part, ces dogmatismes renversés, l'instinct vital en suscite d'autres, plus perfectionnés, à l'aide desquels il s'asservit de nouveau l'instinct de connaissance, jusqu'à ce que ce dernier entre de nouveau en révolte et aboutisse à de nouvelles négations. Cette lutte de l'instinct vital et de l'instinct de connaissance remplit le champ de l'histoire. C'est cet antagonisme de l'instinct vital et de l'instinct de connaissance qui est peut-être au fond de l'antinomie de l'individu et de la société. La société symbolise l'instinct vital. Elle semble être un égoïsme forcené, créateur de mythes utiles, illusionniste à outrance, fabricateur de ruses pour duper l'individu. C'est que la conscience individuelle est le refuge — précaire et fragile — de l'éternel ennemi de l'instinct vital : l'instinct de connaissance. C'est dans le *moi* humain que s'incarne l'instinct de connaissance. C'est là qu'il prend conscience de l'omnipotence de son tyran : le vouloir-vivre. C'est là, dans la conscience de l'individu, que s'allume la petite flamme libératrice de l'intelligence. C'est de ce petit point lumineux perdu dans la nuit de l'Être que l'instinct de connaissance contemple la vie et pose le point d'interrogation : Que vaut-elle?

Nous sommes ramenés à la question que nous posions plus haut. Des deux instincts antagonistes, l'instinct de connaissance et l'instinct vital, l'un qui nie, l'autre qui affirme la vie et l'action, lequel l'individu libéré des dogmatismes va-t-il suivre?

Tous les dogmatismes écartés, deux hypothèses s'offrent à l'individu : l'hypothèse agnostique et l'hypothèse de l'absolue illusion.

L'agnosticisme se refuse à trancher la question de la valeur de la vie sociale dans un sens ou dans l'autre. Entre l'optimisme social et le pessimisme social, il laisse la question ouverte. — L'hypothèse agnostique contre laquelle protestent les dogmatistes outranciers tels que M. de Roberty, interdit-elle absolument l'action à l'individu? Est-elle nécessairement négative de l'action? Nous ne le croyons pas. A défaut de certitude, un acte de foi suffira à l'individu pour agir. L'individu prendra pour devise le mot d'Edmont Thiaudière : « Penser comme un sceptique, agir comme un croyant [1]. »

Pour le faire sortir de l'inaction et de la neutralité, la poussée de la vie et cet amour du risque dont parle Guyau auront une puissance décisive.

Mais abordons l'autre hypothèse : celle de l'absolue illusion, de

1. E. Thiaudière, *La décevance du vrai.*

l'absolu mensonge de la vie, celle dans laquelle l'existence est un néant et l'intelligence humaine un simple appareil à filtrer des illusions de plus en plus raffinées et délicates. — Il semble qu'ici la solution soit simple et unilatérale. C'est celle qui consiste à se retirer de l'action et à assister impassiblement à l'illusion. Tout au plus, cette suprême et esthétique illusion : l'art, sera-t-elle le refuge de l'individu. C'est l'attitude de pensée si bien décrite par M. Jules de Gaultier. « Par la production de l'œuvre d'art, l'intelligence annonce qu'elle s'est retirée de la scène où elle agissait sous l'empire de l'illusion et qu'elle s'est fixée en spectatrice sur les rives du devenir, au bord du fleuve où les barques, chargées de masques et de valeurs inventées par la folie de Maya, continuent de descendre le courant parmi tous les bruits de la vie[1]. »

Cette attitude semble la seule logique. Mais n'oublions pas que, dans l'humanité, il y a deux types : les passifs et les actifs. — Les natures passives, éclairées par l'instinct de connaissance, aboutiront à l'Hindouisme que nous venons de dire. Mais il n'en sera pas de même des natures actives. Chez ces derniers, la voix de la vie, de l'action, sera éternellement plus forte que la voix de la désillusion. En elles, malgré tout, le vouloir-vivre triomphera, brutal et éternel vainqueur. Pour ces natures, l'action est fatale. C'est d'elles qu'est vrai le mot de Faust. « Au commencement était l'action ». Et l'action est aussi à la fin. Elle est en elles le dernier élan, le dernier cri de la vie.

Donc, l'actif agira, même s'il sent, s'il sait qu'il vit dans un illusionnisme éternel. Il s'enivrera du spectacle de la vie; il s'enthousiasmera pour les ombres, il s'élancera vers les chimères et les mirages. L'actif, devant le décor mouvant de la vie, ressemblera à ces spectateurs qui, au théâtre, se sentent ravis par l'illusion au point de courir, de vouloir intervenir dans l'action, comme on le raconte de ce spectateur qui criait à Othello tuant Desdémone : « Arrête; elle est innocente! »

Ceux en qui triomphe la volonté de vie et de puissance projetteront éternellement sur le monde le mirage de l'énergie qui déborde en eux. — Au contact de leur volonté puissante, la pâle Maya semblera s'animer comme autrefois la statue de Galatée. Et d'avoir senti la Maya frémir sous leur étreinte restera pour ces Énergétiques la sensation la plus enivrante dont il leur aura été donné de tressaillir dans leur passage à travers le phénomène Vie.

G. Palante.

Mai 1901.

1. J. de Gaultier, *De Kant à Nietzsche*, p. 303.

REVUE GÉNÉRALE

TRAVAUX SOCIOLOGIQUES SUR LE DROIT DE PUNIR

Raoul de la Grasserie. — *Des principes sociologiques de la criminalité*, 1 volume gr. in-8° de la *Bibliothèque sociologique internationale*, 442 pages, Paris, Giard et Brière, 1901.

P. Dorado. — *Estudios de Derecho penal preventivo*, 1 vol. in-8°, 415 pages, Madrid, Victoriano Suarez, 1901.

De tous les problèmes qu'examine la philosophie du droit le problème du droit de punir est le plus susceptible de recevoir le premier une solution sociologique, vu le nombre et la profondeur des travaux qu'a enfantés la sociologie criminelle. Jusqu'ici cependant les œuvres spéciales qui se sont succédé depuis dix ans avaient eu pour effet moins de satisfaire l'impérieux besoin d'une nouvelle doctrine et d'une nouvelle application que de l'exciter. Il était donc urgent que le problème du droit pénal fût traité dans sa généralité par des sociologues. Le savant et laborieux essai d'Alimena sur l'imputabilité avait tourné à une simple apologie des institutions pénales actuelles, et déçu des espérances d'abord très vives. Or voici qu'en France et en Espagne deux œuvres tentent de donner une réponse provisoire à la question. L'une est due à un sociologue déjà connu des lecteurs de cette revue, M. Raoul de la Grasserie; l'auteur de l'autre, M. Dorado, est un des fondateurs de l'Union internationale du droit pénal. M. de la Grasserie conclut à une synthèse des droits de la victime et des droits de l'auteur de l'infraction, mais il demande plutôt ses preuves à l'anthropologie. M. Dorado s'inspire plus exclusivement de la sociologie générale et de la statistique morale : il couclut à l'impuissance irrémédiable du régime répressif et à son remplacement par un droit pénal préventif dont il dessine les grandes lignes. L'accord de ces deux écrivains sur un point fondamental, l'existence des droits sociaux du criminel, leur opposition sur un point non moins important, la légitimité de la réaction pénale, sont des données que la critiqne scientifique doit recueillir.

I

Une idée domine et anime d'un bout à l'autre le livre de M. de la Grasserie : c'est que la victime d'un crime a un double droit, droit à la réparation et droit à la réaction pénale, et que ce droit a été affaibli

à l'excès dans les sociétés civilisées. « A l'origine, et même lorsque la société eût pris possession seule de l'action pénale, il n'y avait pas de divergence fondamentale entre la nature de la réaction pénale exercée par la société et celle de la réaction exercée par la victime. Mais plus tard, et surtout dans la période contemporaine, cette concordance a disparu et un effet désastreux en est résulté pour la victime en cas d'insolvabilité du coupable. Dans ce cas elle ne comptait plus que sur sa vengeance, mais elle en était sûre. C'est cette réaction pénale qui lui échappe désormais. D'une part la société est devenue très indulgente; elle a pris l'habitude de ne faire des peines mises à sa disposition par la loi que l'usage le plus modéré et elle ne dépasse guère le minimum édicté pour chaque infraction. D'autre part la société se permet d'accorder au prévenu ou au condamné sa grâce. La peine qui avait été jugée adéquate n'est exécutée qu'en partie et par conséquent la réaction pénale tronquée ou tout à fait abolie.... Il ne reste à la victime que son action civile. Mais le condamné est insolvable. C'est la victime qui est punie, non pas seulement au négatif mais au positif, car si elle s'est constituée partie civile, c'est elle qui aura été obligée d'avancer les frais et qui les supportera » (pp. 138-139).

D'ailleurs qu'est la victime? Ce n'est pas seulement l'individu dont un droit a été lésé; c'est encore tout individu sur lequel peuvent retomber les conséquences soit du crime, soit de la poursuite judiciaire, soit de la peine. C'est en outre la Société, ou, pour mieux dire, c'est à la fois le *public* (la société *ut singuli*), et la nation (la société *ut universi*). L'une et l'autre souffrent, non pas seulement du crime actuel, mais du crime potentiel, ou criminalité.

La nécessité d'accorder à cet ensemble de victimes atteintes dans leurs droits une réparation pour le passé et une garantie pour l'avenir donne lieu à un véritable droit pénal; n'entendons pas seulement par là une législation dépendant des jugements arbitraires du pouvoir, mais un ensemble de droits et de devoirs. L'effort méritoire de l'auteur est de déterminer la place exacte de ce droit et d'en déduire les conséquences.

Le droit pénal est un droit secondaire supposant un ensemble de droits primaires, droits sur soi-même, droits sur autrui, droits sur les choses. Il naît de la lésion de ces droits. Cependant il ne faudra pas le confondre avec le droit civil sanctionnateur. Si nous appliquons le terme impropre de droit civil à l'ensemble des droits primaires, nous y découvrons trois branches, le droit civil déterminateur, le droit probateur (ce que Bentham nommait le droit adjectif ou ensemble des règles relatives à la preuve) et enfin le droit sanctionnateur. Or le droit sanctionnateur a un objet, en dehors même de la répression du crime. « Il ne suffit pas qu'un droit civil existe et qu'il s'agisse de le consolider et de le sanctionner pour qu'on se trouve en face d'un droit pénal. Il faut qu'il y ait eu violation du premier. Le débiteur se refuse à payer, on l'y forcera mais il n'a commis ainsi la violation d'aucun

droit; ce sera non par une peine mais par une contrainte formant sanction civile, ce qui est bien différent. Une personne reçoit un dépôt, elle consomme on détourne l'objet déposé; il y aura de sa part violation du droit du déposant et comme déposant et comme propriétaire : elle sera soumise à l'application d'une peine; cette peine sera une sanction non du contrat lui-même, mais de la violation de ce contrat. » (pp. 17-18).

« Le droit pénal ne se confond donc pas avec le droit sanctionnateur. Il est lui-même (comme le droit civil *lato sensu*) tour à tour déterminateur de la transgression, de la personne responsable et de la peine, probateur du fait incriminé, sanctionnateur de la violation par l'application de la peine *lato sensu* » (*Ibid.*).

La notion fondamentale est ici celle de l'obligation pénale à laquelle l'auteur consacre un chapitre entier (chap. II). Cette obligation a, comme l'obligation civile, un sujet actif, l'auteur de l'infraction, un sujet passif, l'ensemble des victimes, un objet et une cause.

« L'objet de l'obligation pénale contractée, c'est la réparation du dommage causé par l'infraction et, à son défaut, les autres réactions pénales qui en tiennent lieu, en ce qui concerne la victime, et la suppression du danger, soit par la peine, soit par tout autre moyen curatif ou éliminatoire vis-à-vis de la société ou du public » (p. 47).

« Enfin la cause de l'obligation pénale est l'infraction, c'est-à-dire la violation du droit primaire » (*Ibid.*).

Le droit pénal appelle un complément nécessaire qui est le droit *prémial*. La criminalité a une antithèse qui est l'altruisme surabondant; le crime a une antithèse qui est l'héroïsme. « Comme le crime, cet héroïsme s'estime, non seulement au point de vue moral se révélant par un sentiment de sympathie et d'admiration dans les masses, mais au point de vue de l'utilité sociale, car ces excédents d'altruisme sont extrêmement avantageux pour la société et même souvent nécessaires » (p. 29). L'auteur conclut à l'institution de récompenses qui ne seraient ni sporadiques ni arbitraires comme aujourd'hui. Il va plus loin. La récompense pourrait-être « une compensation éventuelle des fautes qui viendraient à être commises ensuite. » Elle devrait être « non administrative, mais judiciaire et émaner des personnes mêmes qui distribuent des punitions » (p. 31).

La victime d'une infraction a-t-elle droit à poursuivre elle-même l'accomplissement de l'obligation pénale? Ici surgit un nouveau problème que l'auteur résout à l'aide des mêmes considérations que le précédent. Il s'agit des limites du délit privé et du délit public. L'évolution du droit pénal a fait son œuvre. Partout quelque peu, mais en France plus qu'ailleurs, la sphère du délit public a englobé celle du délit privé; l'action publique a peu à peu absorbé l'action privée. Nulle cause n'a plus contribué à affaiblir le droit de la victime à la réaction pénale. C'est donc de ce côté qu'une science réformatrice doit diriger son attention.

[illegible] délit privé. « Le délit privé [illegible] y ait une certaine contradiction [illegible] qui ne lèse que la personne [illegible] menacée ou qui, s'il menace les [illegible] dans une certaine mesure l'ordre [illegible] et d'une façon négligeable. Dès [illegible] distinct, mais diffère complète[illegible] public. Celui-ci, au contraire, [illegible] indirectement mais d'une manière [illegible] dans chacun de ses membres. [illegible] de l'énormité du préjudice, soit de la [illegible] » (pp. 163-164).

[illegible] rencontre dans la pratique une [illegible] que la délimitation des cas [illegible] et de ceux où son intérêt est [illegible] a été de s'intéresser au [illegible] membres, mais le résultat de cette [illegible] de la victime. Il en résulte [illegible] germaniques, où le droit barbare [illegible] que l'individu peut obtenir le plus faci[illegible] Néanmoins chez tous les peuples [illegible] le délit privé est devenu l'excep[illegible] consiste en ce que, pour le délit [illegible] des citoyens ne peut agir que [illegible] de la victime » (p. 166).

[illegible] des rapports entre l'action civile [illegible] à la dépendance réciproque et à la [illegible] séparées aujourd'hui. La personne [illegible] Dans aucun cas elle ne serait [illegible] ou de fautes lourdes de sa part. [illegible] exercerait non seulement l'action [illegible] concurremment avec le ministère public [illegible] consentement » (p. 223).

[illegible] de la victime ne fait pas oublier à [illegible] et du délinquant. Il reconnait que le [illegible] anormal, que tout au moins il appar[illegible] appelé la zone mitoyenne; il recon[illegible] du crime, la criminalité, c'est-à-dire le carac[illegible] délinquant, et la société, il y a des relations de solidarité morale. [illegible] que le délinquant peut, par l'effet du crime, « acquérir certains droits contre la victime et contre les co-auteurs mêmes. » Ce sont : 1° le droit à ne pas avouer, d'où l'interdiction des procédés connus de la torture morale; 2° le droit à un traitement humain, à être ménagé, même dans sa réputation; 3° le droit à ce que sa famille soit épargnée et même à ce que la société en prenne provisoirement soin pendant qu'il en sera séparé par l'exécution de la

peine; 4° le droit à la régénération d'autant plus que la société a été souvent l'un des facteurs du crime. » « Il a droit aussi, pour ainsi dire rétroactivement, à ce que la société ait pris les mesures préalables nécessaires pour écarter les facteurs de la récidive »; 5° Le droit à la réhabilitation « lorsqu'un certain temps s'est écoulé depuis l'accomplissement de la peine et qu'il a réparé autant que possible le dommage »; 6° le droit à la restriction de la publicité; 7° le droit « à un certain secours pendant le temps immédiat qui suit la peine pour pouvoir s'amender peu à peu, etc. » Viendrait enfin le droit prémial, le droit à faire tenir compte des actions héroïques, qu'il peut avoir accomplies, et des récompenses obtenues.

Dans l'application de la peine le délinquant a encore le droit à ne pas être dégradé par la promiscuité des prisons (pp. 102 à 104).

Suivant peut-être d'un peu trop près Lombroso, l'auteur va jusqu'à reconnaître l'existence d'une fonction du crime, de la criminalité et de la peine (ch. XVII).

Le crime révèle en l'individu un état maladif de la volonté; il fait aboutir un état morbide; il impose à la société l'obligation de prendre certaines mesures prophylactiques dont elle profite tout entière.

La criminalité, « développement anormal de certains penchants de l'homme, indique des puissances qui, comme toutes les forces, impliquent à leur tour des qualités ». La violence révèle le courage, etc. (p. 426). La peine enfin peut être utilisée au profit de la société, le délinquant étant astreint à des travaux qu'on ne pourrait exécuter autrement sans de grands frais (p. 428).

A plus forte raison l'auteur trouve-t-il une utilité au crime politique national et international, à la révolution et à la guerre. Ses vues sont identiques ici à celles de Lombroso.

La conclusion est en somme que la science recommande un renforcement de la réaction pénale et une extension de la sphère du droit criminel. M. de la Grasserie revient à une idée que les positivistes ont fort censurée quand ils la rencontraient chez les classiques, l'idée que le crime est la lésion d'un droit personnel et d'un droit social. Il reconnaît expressément les droits de la personne humaine, — droits sur soi-même, sur son organisme (vie, santé, intégrité, liberté physique, domicile), sur sa personnalité incorporelle (état civil, nom, pudeur), — droits sur autrui (famille, patrimoine), — droits sur les choses matérielles et immatérielles. La société doit garantir ces droits, les restituer intégralement à la victime; elle n'absorbe donc pas l'individu. Il faut d'ailleurs distinguer entre l'ensemble des relations interpersonnelles (société *ut singuli*) et l'État.

Enfin ni la psychiâtrie ni la sociologie n'autorisent à rejeter entièrement la notion de la responsabilité. A vrai dire, sur ce point capital la pensée de M. de la Grasserie paraît flottante. Il n'aperçoit pas de différence essentielle entre le fou et le criminel et il ne fonde la responsabilité que sur l'aptitude à comprendre la réaction pénale.

II

Les *Études de droit pénal préventif*, dont le professeur Dorado est l'auteur, consistent en une série d'articles de revue publiés en divers recueils de sociologie et de droit pénal de 1895 à 1901. Les plus importants ont pour titres : *La Sociologie et le Droit pénal* (pp. 285 à 311). — *La peine proprement dite est-elle compatible avec les données de l'anthropologie et de la sociologie criminelle* (pp. 213 à 225) ? — *Marche du droit pénal répressif au droit préventif* (pp. 7 à 116). — *La mission de la justice criminelle dans l'avenir* (pp. 117 à 162). — *Le cas du fou criminel dans le droit pénal moderne* (pp. 163 à 211). — Ces études diverses contiennent réunies l'exposé lumineux et éloquent d'une idée unique : le droit pénal répressif tombe en désuétude, fait et doit de plus en plus faire place à un droit préventif qui serait plutôt une administration de l'hygiène et de l'assistance qu'une juridiction.

La sociologie tend à absorber la science du droit; elle absorbe le droit pénal plus rapidement et plus complètement que toute autre branche (pp. 290 à 295). La sociologie criminelle introduit en ce domaine l'idée de la causalité naturelle; par suite la notion de la responsabilité se transforme. La responsabilité subjective et individuelle fait place à la responsabilité objective et sociale. Le délinquant n'est plus considéré comme un agent libre auquel la peine doit être infligée comme une rétribution du mal qu'il a consciemment voulu; c'est un produit de facteurs physiques, organiques et sociaux qu'il faut savoir adapter au milieu qu'il trouble. Le traitement *ne peccetur* remplace logiquement le traitement *quia peccatum*. En d'autres termes la peine cesse d'être un mal contre lequel l'accusé peut légitimement se défendre; elle devient un bien auquel il a droit, d'autant plus droit qu'il sait moins en apprécier la valeur. Il est déjà universellement reconnu qu'il faut traiter, corriger et non punir l'enfant et le fou délinquants et même le vagabond dégénéré et aboulique. Or la science efface de plus en plus la différence entre ceux-ci et les délinquants proprement dits (pp. 214 à 220, — 302 à 306).

Depuis longtemps le droit pénal se transforme en ce sens. L'école des criminalistes dits classiques aura été l'agent le plus efficace de cette transformation. Cette école n'avait pas substantiellement modifié l'ancien droit pénal qui, pour réprimer le mal, imposait au délinquant des souffrances expiatoires. Elle avait travaillé à l'adoucissement des peines, mais elle avait conservé intactes les deux notions du délit et et de la peine. Menant énergiquement la guerre contre les formes rigoureuses de la pénalité et contre les empiétements de la procédure pénale sur les droits de la personne humaine, elle n'avait pas fait autre chose que d'énerver une répression jugée par elle nécessaire. De là ces courtes peines, prodiguées à vrai dire à des classes entières de délinquants, enfants, vagabonds dégénérés et dont l'unique effet est

former une population des prisons toujours plus nombreuse et mieux cimentée par une solidarité artificielle.

Deux autres facteurs travaillaient à la disparition du droit répressif. L'un, tout intellectuel, n'était autre que le changement des idées relatives à la position de l'homme dans l'univers; la notion de la loi biologique, psychologique, sociologique, remplaçait la croyance à une distinction absolue du mérite et du démérite; l'autre, plus spécial, mais plus directement actif, était l'action de l'école des correctionnalistes fondée par Howard et développée par Röder. Cette école, dont l'influence est devenue internationale, mettait partout à l'étude le problème de la récidive, montrait la nécessité de créer un régime pénitentiaire qui réformât le délinquant dans l'intérêt même de la société. Mais la conséquence était que la peine *quia peccatum* était graduellement abandonnée pour le traitement *ne peccetur*. Le problème de l'enfance criminelle ne pouvait recevoir d'autre solution. Or les analogies entre l'état mental et passionnel du délinquant et celui de l'enfant étaient de plus en plus mises en lumière.

L'obstacle à l'avènement du droit préventif n'est nulle part ailleurs que dans l'inégal développement moral des diverses couches de la société. Les trois phases que présente l'histoire de la peine se retrouvent encore vivantes dans les dispositions de trois classes d'hommes à l'égard des délinquants. La grande majorité des hommes est encore livrée à cette réaction aveugle qui constitue la peine dans le droit des anciennes sociétés et qui fait de la souffrance du délinquant un besoin véritable. Parmi ceux qui sont affranchis de cette tendance impulsive, beaucoup ne peuvent dépasser le stade du droit classique. Ils ressentent encore le besoin de voir le délinquant puni, humilié, privé de sa liberté. En même temps la pitié et la justice les portent à vouloir que cette peine soit réduite à ce qu'ils appellent le strict nécessaire. Pour ceux-ci la peine est déjà un mal, mais un mal jugé indispensable, et inévitable. Une élite clairsemée arrive seule à concevoir qu'un traitement inutile au redressement du malfaiteur, incapable de prévenir le délit ne saurait être ce « minimum nécessaire » que l'école classique réclame. Pour eux le droit pénal est le droit du délinquant à recevoir un traitement. Ceux-là sont les agents du progrès qui tend à la constitution du droit pénal préventif. Leur action est encore faible mais le temps et l'expérience sociale travaillent pour eux (pp. 121 à 126).

Quelle sera donc dans l'avenir la mission de la justice pénale? La peine est un ressort qui ne doit être mis en jeu qu'à défaut d'autre. Le rôle du droit pénal dans une société est en raison inverse du progrès réalisé par le peuple et par les individus (p. 141). La sphère de la peine doit donc naturellement se restreindre de plus en plus, car l'énergie, la brutalité de la réaction défensive décroit avec l'activité de la pensée. La peine fait place normalement, d'une part à la réparation des maux causés, d'autre part à l'ensemble des mesures préventives qui doivent faire obstacle au renouvellement de la lésion. C'est cette

mission préventive qui sera désormais l'unique objet de la justice pénale.

Or l'administration d'un droit préventif ne peut ressembler en rien à celle d'un droit répressif. La justice répressive consistait à infliger des maux à des agents qui étaient présumés les avoir mérités. Il était naturel qu'on fût admis à se défendre contre elle et que la garantie des droits de la défense fût une des principales préoccupations du droit pénal chez les peuples avancés en civilisation. Il était naturel aussi que la société limitât étroitement les pouvoirs du juge et qu'elle lui prescrivît d'appliquer des textes légaux enfermant la réalité vivante dans leurs définitions. Mais le droit pénal préventif ne connaît pas de tels problèmes; il les tranche en leur ôtant tout objet. Le traitement *ne peccetur*, n'est pas comme le traitement *quia peccatum*, un mal, une souffrance. C'est un bien que l'état du délinquant réclame impérieusement. On ne se défend pas contre un bien. Par suite les débats contradictoires doivent disparaître. La fonction de l'avocat n'a plus aucune raison d'être. Le juge est désormais un hygiéniste chargé d'indiquer à quelles conditions l'existence du délinquant doit être soumise pour qu'il cesse d'inquiéter ses semblables. C'est une branche nouvelle de la science de l'éducation, la pédagogie correctionnelle qui doit inspirer ses sentences. Plus de textes légaux limitatifs! — De même la séparation absolue de l'administration judiciaire et de l'administration pénitentiaire doit faire place à une intime collaboration. Le médecin qui a prescrit le traitement doit surveiller l'asile ou l'hôpital pour pouvoir prononcer en connaissance de cause sur le succès, sur la durée de la cure. — L'école de réforme, l'asile de buveurs, le *manicomio* ouvert aux aliénés criminels nous donnent chacun l'idée des institutions qui remplaceront les prisons, les bagnes et les échafauds.

Bref l'issue d'un procès ne sera pas une sentence prononçant une peine limitée. Les juges, devenus des experts en criminologie et en pédagogie correctionnelle, déliés de l'obligation de respecter un code pénal « n'auront à prononcer que des sentences provisionnelles qu'ils pourront modifier quand ils le jugeront convenable, en prenant le temps qui leur paraîtra nécessaire pour réunir les données et faire les investigations précises sur lesquelles ils doivent s'appuyer » (p. 307).

III

Ces deux solutions du problème pénal semblent être au premier abord en opposition absolue. Le criminaliste français affirme la légitimité de la réaction pénale; le criminaliste espagnol la nie radicalement. Mais l'opposition est plutôt entre les formules qu'entre les idées. MM. Dorado et de la Grasserie ont un fonds commun de doctrines et là est la vraie conclusion de la sociologie criminelle contemporaine.

A cette question : « Quels sont, scientifiquement conçus, les fondements du droit de réagir contre le délit? » il nous est donné deux réponses. M. de la Grasserie estime que le fondement doit être cherché

dans le droit de la victime à la réparation ainsi qu'à la défense, et, par suite, dans la solidarité qui unit la victime à la société, à l'État aussi bien qu'au public. Dorado répond de son côté que le vrai fondement du droit de la société à réagir contre le crime et le criminel, c'est le droit de celui-ci à subir le traitement que réclame son état. Pourquoi? Parce que le criminel et la société sont solidaires, vu que la criminalité se forme dans le milieu social.

Ces deux réponses ne peuvent être mises dialectiquement en opposition parce qu'elles reposent toutes deux, non sur des vues systématiques, mais sur des faits bien étudiés. La solidarité du droit de la victime et du droit de la société est un fait que l'on peut bien oublier parfois mais que l'on ne peut raisonnablement nier. La solidarité du milieu social et de la criminalité est également un fait qui peut échapper à la méthode déductive et abstraite des légistes, mais que la statistique morale met chaque année mieux en lumière, à mesure que les espèces criminelles sont mieux étudiées et rattachées à l'âge, au sexe, à la classe, à la profession, au type domestique, au type politique, bref à mesure que la méthode statistique et la méthode monographique sont mieux combinées [1].

Les conclusions de nos deux auteurs ne sont ni négatives ni exclusives. Dorado affirme expressément que la victime a droit à la réparation. M. de la Grasserie dresse minutieusement une table des droits du délinquant et il y inscrit le droit à un traitement, à une éducation, à une assistance. S'il montre la légitimité de la réaction pénale, il la distingue avec soin de la peine traditionnelle. « Le mot peine, écrit-il, est tout à fait inexact, surtout parce qu'il éveille dans l'esprit l'idée d'expiation qui a dominé pendant un certain temps le droit pénal mais qui en a disparu. Il n'est pas d'ailleurs assez compréhensif si l'on veut désigner par là la sanction du crime : ce qu'on applique, en effet, à celui-ci, ce n'est pas toujours une peine proprement dite, c'est-à-dire une souffrance infligée à l'auteur, mais souvent le rétablissement de l'état antérieur par la restitution ou la réparation du préjudice. Les deux pourraient être compris sous le nom commun de *réaction pénale* que nous emploierons. En effet la réaction qui suit l'action du crime tend à faire rendre à la victime les avantages qu'elle a perdus et en outre à faire subir à l'auteur un dommage équivalent au profit matériel ou intellectuel qu'il s'est procuré, quelquefois le second effet seulement à défaut du premier. Mais la sanction s'étend au delà de la réaction, de la *Vergeltunsgstrafe* qui concerne le passé ; elle comprend aussi la légitime défense au moment de l'infraction, au profit de la victime, et encore la défense pour l'avenir au profit de la société, la *Zweckstrafe* des Allemands; ces mesures sont ou d'élimination ou d'amendement du coupable. Dans ce cas, du reste, cette mesure inom-

1. Voir sur ce point la série de nos contributions à l'*Année sociologique* (publiée depuis 1898, sous la direction de M. Durkheim).

mée qui, faute d'un nom spécial, a conservé indûment celui de peine, ne s'applique pas au crime lui-même, mais au potentiel du crime, à la criminalité permanente du criminel » (p. 12).

Le désaccord réel porte 1° sur la sphère réservée à la justice pénale dans l'avenir; 2° sur la modalité de cette justice. Dorado lui ôte la mission de faire réparer les torts subis par la victime; de plus il transporte expressément la prophylaxie du crime de la hiérarchie judiciaire à la police administrative. En d'autres termes il supprime radicalement le droit et y substitue la charité sociale dont une administration scientifiquement dirigée devient l'instrument. M. de la Grasserie affirme énergiquement l'idée du droit, et toutes les réformes qu'il appelle dans la procédure criminelle tendent à mieux garantir le droit individuel.

Nous voudrions montrer en quelques mots pourquoi la thèse du criminaliste français nous semble préférable au double point de vue théorique et pratique.

M. Dorado donne au problème du droit et de la responsabilité une solution négative; il n'admet qu'une responsabilité sociale et objective et il répète, avec les positivistes italiens, que l'idée de causalité naturelle, introduite dans les faits sociaux, en chasse la responsabilité personnelle. Cette doctrine ne paraît pas reposer sur les faits. Le droit comparé nous montre l'imputabilité personnelle triomphant peu à peu de l'imputabilité collective. La responsabilité de l'individu marche toujours de pair avec ses droits et c'est le droit individuel qui peu à peu remplace le droit du clan, de la tribu, de la famille, du village, de la corporation ou tout au moins l'oblige au partage. L'adoucissement graduel du droit pénal et le rétrécissement de la sphère accordée à la pénalité dans les anciennes civilisations correspondent à l'affaiblissement de la responsabilité collective[1]. Encore aujourd'hui les peuples de l'extrême Orient nous offrent l'union d'une pénalité draconienne frappant non seulement le coupable présumé mais encore sa famille, son clan, son village, parfois sa province à la notion de la responsabilité collective. Le type qui survit ici est précisément celui dont le droit pénal actuel est sorti à mesure que le droit et la responsabilité individuels étaient mieux reconnus et consacrés.

Si l'on veut travailler au perfectionnement du droit pénal, la première condition est, comme l'a vu M. de la Grasserie, de ne pas effacer l'idée du droit, de n'y plus voir, comme les positivistes, une entité métaphysique, mais bien une donnée de la conscience sociale.

Par là même nous ne saurions admettre les conclusions de l'auteur sur l'administration du droit pénal préventif. Le traitement pénal rationnellement institué est un bien, nous dit-il, donc le délinquant ne doit pas être admis à se défendre contre lui. Une expertise médico-

1. Nous avons tenté de le montrer ici même dans un article sur *la responsabilité et les équivalents de la peine* (novembre 1899).

judiciaire disposera de la liberté des hommes, peut-être à perpétuité, car si cette autorité ne rend jamais que des sentences provisoires, elle revisera seule ses sentences. Nous retrouvons là des idées platoniciennes et pseudo-chrétiennes sur la médecine expiatoire et la charité contrainte. Or c'est encore l'idée du droit qui est en question. Peut-on ôter à un homme tout droit sur lui-même *pour son bien* sans lui donner aucune garantie contre l'arbitraire, la corruption, les intérêts ou les passions d'autrui, sans en donner à la société contre l'abus du pouvoir conféré à l'administration judiciaire préventive? M. Dorado supprime les débats contradictoires; il supprime le code d'instruction criminelle, le code pénal, tout ce qui limite l'action bienfaisante du juge et du pédagogue correctionnel. Il se fie à la science des experts et sans doute aussi à leur intégrité. Mais cette science est-elle infaillible? cette intégrité est-elle incorruptible? Le droit pénal préventif ainsi entendu ne suppose-t-il pas une inquisition scientifique portant sur les sentiments, le caractère, l'hérédité de chacun et cette inquisition serait-elle plus tolérable que celle du passé?

On nous parle de la nécessité d'assimiler le délinquant adulte à l'enfant et au fou. Mais l'enfant moralement abandonné pourrait-il être ôté à sa famille sans que celle-ci fût admise à plaider non coupable, à se justifier, à faire valoir ses droits? Quant au fou, la protection de sa liberté contre les intrigues de sa famille et contre l'arbitraire d'un médecin, qui n'est pas toujours incorruptible, n'est-elle pas un des desiderata de ce temps? Ne réclame-t-on pas l'institution d'une procédure contradictoire permettant à l'aliéné prétendu de citer un expert à l'appui de ses dénégations? Nous croyons donc que le droit pénal préventif, qu'il serait si nécessaire d'opposer à la criminalité contemporaine, ne doit pas reposer, comme le veut le criminaliste espagnol, sur une procédure inquisitoriale, mais bien, comme le veut M. de la Grasserie, sur une procédure accusatoire. Les garanties données à l'accusé par le droit pénal sont les garanties de la société tout entière. Or la société a droit d'être garantie même contre la philanthropie et contre la science, car ni la philanthropie ni la science n'existent en elles-mêmes. Ce sont toujours les sentiments passionnés et les jugements faillibles d'une classe d'individus.

Quoi qu'il en soit de ce désaccord et quelque progrès que la théorie sociologique du droit de punir appelle encore, on devra reconnaître que jamais on n'avait mieux analysé et élucidé ces notions capitales des droits réciproques de la victime et du délinquant, du droit pénal et du droit prémial, du droit répressif et du droit préventif, du droit primaire et du droit secondaire. Si l'on se souvient que le problème du droit de punir était la grande difficulté que l'on objectait il y a moins de vingt ans à la possibilité même d'une sociologie objective, l'on devra reconnaître que la victoire de la nouvelle science est aussi complète dans le domaine pratique que dans le domaine de la théorie.

GASTON RICHARD.

REVUE CRITIQUE

L'ANNÉE SOCIOLOGIQUE

3e et 4e années, 2 vol. in-8° (Alcan).

Nous voudrions nous faire pardonner notre retard à l'égard du précédent volume de *l'Année sociologique*, en présentant avec lui, sans délai, celui qui vient de paraître. Ces deux volumes renferment, en dehors des comptes rendus des publications sociologiques de l'année, six mémoires originaux dont voici les titres :

Ratzel : Le sol, la société et l'État.
Richard : Les crises sociales et la criminalité.
Steinmetz : Classification des types sociaux.
Bouglé : Remarques générales sur le régime des castes.
Durkheim : Deux lois de l'évolution pénale.
Charmont : Les causes d'extinction de la propriété corporative.

Je ne m'attarderai pas sur le mémoire de M. Charmont, mémoire très court et dont l'objet est assez spécial. Les causes d'extinction de la propriété corporative sont suivant lui : 1° la disparition de sa raison d'être ; 2° son partage entre les associés ; 3° son absorption par une association plus puissante. Ces différentes causes ne sont visiblement pas sur le même plan, la première étant plutôt une circonstance déterminante, les deux autres, au contraire étant plutôt des modes de la disparition de la propriété corporative. Peut-être aurait-il fallu mieux faire ressortir ce qui, dans les diverses causes de disparition de la propriété collective, résulterait directement de son caractère collectif même. A ce titre la seconde des causes indiquées offre évidemment un intérêt particulier, et je ne crois pas forcer la pensée de M. Ch. en supposant que suivant lui toute propriété collective tend à se dissoudre et à s'individualiser. La propriété corporative aurait donc quelque chose d'artificiel et par suite d'instable. Cette instabilité, M. Ch. l'affirme bien en effet, mais l'idée n'est pas sans présenter quelque ambiguïté. Ce terme d'instabilité peut en effet avoir ici deux sens, que l'auteur n'a pas pris soin de distinguer. La propriété peut être instable en ce sens qu'elle change de mains, ou en ce sens qu'elle change de caractère (par exemple, passe de l'appropriation collective à l'appropriation individuelle). Dans le premier sens, il est impossible de ne pas remarquer que la propriété individuelle est encore bien

plus instable que la propriété corporative, puisque celle-ci se prolonge d'ordinaire à travers maintes générations d'associés, tandis que la première est en voie de continuelle redistribution. N'est-ce pas être, à cet égard, victime d'une abstraction, que de déclarer la propriété individuelle plus stable, parce que malgré l'incessante fluctuation qui la fait s'accumuler ou se raréfier, changer aussi constamment de nature et contenu, entre les mains de chaque détenteur, elle resterait individuelle?

Veut-on donc parler de l'instabilité de la propriété collective en ce sens qu'elle tendrait sans cesse à redevenir individuelle? C'est évidemment la question qui offrirait psychologiquement et socialement le plus d'intérêt. La pensée de M. Ch. à cet egard reste incertaine; car puisqu'il admet que la propriété corporative peut disparaitre par absorption dans une collectivité plus puissante, il ne s'agit plus ici que d'un changement de mains et non d'un changement de caractère; et, ajouterons-nous, d'un changement de mains dans des conditions et en vertu de causes qui ne sont en rien caractéristiques de la forme collective de la propriété. Il est donc finalement assez difficile de définir ce qu'a voulu faire M. Ch.

Je présenterai d'abord le mémoire de M. Steinmetz, dont l'objet a le caractère le moins spécial puisqu'il a trait à une partie, et à une partie en quelque sorte toute préliminaire de la méthode sociologique.

Rien ne peut mieux que la lecture de cet article fait sentir la transformation que la sociologie contemporaine a fait subir à la conception primitive de son initiateur, A. Comte. Comte s'appuyait avant tout sur l'idée de l'homogénéité essentielle de l'espèce humaine; M. St. considère cette idée comme une des plus fatales à la recherche sociologique (p. 51). Comte, par suite, négligeait, à un point qui nous étonne aujourd'hui, presque tout ce qui n'est pas européen; aujourd'hui la connaissance historique et ethnographique la plus étendue dans le temps et dans l'espace des peuples les plus divers parait le premier devoir du sociologue [1]. La sociologie de Comte visait surtout à établir une continuité sérielle des états sociaux; la « méthode de filiation » était présentée comme caractérisant la sociologie, la méthode de « comparaison » étant au contraire la méthode propre de la biologie. La situation parait aujourd'hui retournée en partie : tandis que, avec le transformisme, la méthode de filiation devient essentielle en biologie, voici que la méthode de comparaison, la classification, la définition des types nous sont présentées comme la première et la plus nécessaire démarche de la sociologie.

A l'absence de cette classification, M. Steinmetz rapporte la plupart des fautes ou des lacunes qu'il attribue à la science nouvelle : l'idée

1. Serait-il, à ce propos, indiscret de prier les sociologues de profession de nous donner au moins une indication sommaire de ce que sont les peuplades parfois fort inconnues qu'ils mentionnent, de leur race, de leur habitat, et aussi, souvent, de l'époque à laquelle se rapporte le renseignement. L'intérêt et la valeur scientifique de ces documents ne pourraient qu'y gagner.

de l'homogénéité essentielle du genre humain (*l'homme* des philosophes) à travers le temps et l'espace, l'uniformité supposée des processus sociaux; le caractère unilinéaire prêté à l'évolution sociale, et par suite l'illusion qui nous fait considérer comme primitif tout agencement de la vie collective opposé à celui que nous constatons parmi nous; enfin la prédominance dans les raisonnements sociologiques de l'*Inductio per enumerationem simplicem* et l'absence de la vérification par *experimentum crucis*.

Un travail de classification des sociétés aurait au contraire, suivant M. St., une quadruple utilité : bannir la sociologie littéraire et abstraite; provoquer la recherche des faits sociaux et notamment sauver de l'oubli de nombreux spécimens sociologiques continuellement en voie de disparition; faire ressortir, par l'ordre même introduit dans les connaissances, les lacunes qu'elles présentent; obliger enfin le sociologue à procéder à des inductions complètes et à se préoccuper des exceptions.

Maintenant, une telle classification est-elle possible? M. Steinmetz en reconnait les principales difficultés. Elles consistent notamment dans la nécessité de passer en revue un très grand nombre de peuples, d'en reconnaître et d'en définir les caractères communs ou distinctifs, de séparer des formes qui se fondent les unes dans les autres par transitions insensibles, enfin de grouper, inversement, sous une même rubriques des êtres sociaux, qui, à la différence des individus d'une même espèce biologique, ne sont jamais que très imparfaitement semblables entre eux. On ne peut plus loyalement aller au-devant des objections. Elles me paraissent finalement rester plus fortes que les réponses qui se réduisent à peu près à ceci : on classe en fait, malgré tout, et inévitablement; et comme il y a certainement dans la matière de la sociologie une pluralité différenciée, il faut bien qu'une classification soit possible. C'est, comme on le voit, plutôt écarter que résoudre les difficultés. M. St. ne répond, avec quelque insistance, dans cette troisième partie de son travail qu'à une objection qu'on ne songera guère à lui opposer. Car personne, j'imagine, n'ira supposer que la classification des formes sociales implique l'égalité de tous les individus d'un même type social; cette égalité n'a rien à voir avec la possibilité de comparer la structure des sociétés.

Mais on se demandera s'il existe précisément des types sociaux suffisamment définis et suffisamment stables pour qu'il y ait matière à une classification vraiment scientifique. Or c'est cette difficulté que M. St. ne résout pas et la classification même proposée par M. St. semble être l'aveu même de l'impossibilité de découvrir et de définir de semblables types. Par exemple (car il ne me semble guère utile de détailler ici cette classification), il distingue des *Collecteurs*, des *Chasseurs*, des *Pêcheurs*, des *Agriculteurs*; mais il reconnait des chasseurs-collecteurs, des chasseurs-pêcheurs, des agriculteurs-chasseurs, des pasteurs-agriculteurs, etc. La confusion augmente encore à mesure qu'on

arrive à des classes plus élevées. De plus et avant de distinguer ces classes, M. St. a distingué des embranchements, et tandis que la division des classes était exclusivement économique, le principe de la division des embranchements est tout intellectuel. Il y a les *Urmenschen* (les primitifs, « des matérialistes purs, des positivistes comme on n'en voit plus » [?], les *sauvages* qui commencent à avoir quelques idées religieuses, les peuples dotés d'une mythologie systématique, enfin ceux qui connaissent la libre critique, la science, l'industrie intensive. Comment se répartissent les *Classes* dans les *Embranchements*, c'est ce qu'on ne nous indique pas, et pour cause. Mais ce qui doit frapper le plus, dans ce simple schéma proposé par M. St., c'est qu'à vrai dire ce qu'on classe ainsi, ce sont non pas des peuples envisagés dans l'intégralité de leur vie collective, mais des caractères ou des fonctions de la vie sociale. En d'autres termes les traits par lesquels on prétend définir les espèces sociales se combinent entre eux d'une manière si variée et donnent lieu à une série de cas si continue, qu'à vrai dire on ne pourra plus distinguer d'espèces sociales *réelles*. Il en est peut-être ici comme des caractères en psychologie. On peut bien concevoir une psychologie analytique et génétique, définissant des fonctions et déterminant des lois; mais on ne peut guère soutenir qu'il y ait des formes fixes de synthèses pouvant donner lieu à une classification des caractères. Là où il y a une absolue continuité, la classification perd ses droits. M. St. a-t-il suffisamment senti la difficulté? Il ne suffit pas de répondre qu'en biologie non plus la classification ne suppose pas dans un même groupe des individus parfaitement semblables entre eux. Car là du moins il y a des espèces naturelles, et la génération intervient pour les définir; si les individus *comme tels* sont indéfiniment différenciés, du moins tous les individus d'une même espèce présentent un *système de caractères* parfaitement déterminé, et remarquablement fixe. On ne voit pas une corne pousser sur la tête d'un cheval tandis qu'on voit le système parlementaire surgir par imitation au Japon, ou par greffe en Turquie. Je veux bien que ces licornes sociales ne soient pas toujours viables. Pourtant, au degré près, la plupart des caractéristiques religieuses, économiques, politiques des peuples s'y produisent ainsi, par voie d'emprunt. L'idée d'espèce naturelle n'a plus ici véritablement de sens. C'est toujours la même illusion : pourquoi vouloir à toute force que la sociologie fasse ou trouve ce que fait ou trouve la biologie? Pourquoi supposer d'avance une analogie dans les objets et une identité dans les méthodes? Pourquoi forcer la sociologie à entrer bon gré mal gré dans les cadres d'une autre science?

A cette difficulté s'en ajoute une autre: c'est qu'on classerait ici moins des êtres (les sociétés) que des phases (p. 80), de sorte qu'on pourrait voir un même peuple changer d'espèce au cours de son histoire! C'est ce que remarque très bien M. Durkheim lui-même (*Année soc.*, IV, p. 69) sans que je comprenne bien comment alors l'idée d'espèce pourrait être maintenue en sociologie. M. Steinmetz observe avec

raison, il est vrai, que certaines institutions sociales durent des siècles. Mais je ne vois là qu'une difficulté de plus. Car tandis qu'une institution subsiste ainsi (religion, royauté, etc.), tout le reste peut changer autour d'elle, et la société aura réellement changé de type (si type il y a) malgré la permanence superficielle de certaines de ses institutions. Enfin, tandis que dans le domaine végétal ou animal les espèces semblent se multiplier par différenciation croissante, au contraire les diversités sociales tendent sans cesse à s'effacer par un processus continuel de contagion imitative et de communications intellectuelles ou économiques.

Je n'insiste pas. Si M. Steinmetz nous proposait seulement de constituer un catalogue pratique et raisonné des peuples, personne ne contesterait la possibilité et l'utilité de la chose. Mais il s'agit bien pour M. Steimmetz d'une classification naturelle (§ IV) ayant par elle-même une valeur scientifique, faisant partie intégrante de la science, capable de fournir une base à des inductions régulières; fondée non sur une explication génétique des phénomènes, mais sur la comparaison directe des types d'organisation (pp. 75, 78, 98). A cet égard on pourra rester sceptique sur le bien fondé de cette tentative, et l'essai même de M. Steinmetz ne paraît pas beaucoup plus heureux que tous ceux dont il fait la revue critique. Je ne veux pas quitter ce travail sans ajouter que cette critique des différentes sortes de classification proposées, qui occupe une place très étendue dans son travail, est en elle-même fort intéressante, et qu'on ne la lira pas sans profit.

⁂

C'est également à la méthode générale de la sociologie que se rattache le travail de M. Ratzel. On peut dire qu'il fait revivre une des plus anciennes idées qui aient présidé à la recherche sociologique, celle de la dépendance de l'homme social à l'égard du milieu physique, de la terre, de sa configuration, de ses ressources. Son *Anthropogéographie* [1] est un élargissement de la théorie communément connue sous le nom de théorie des « Climats ». Ce rapprochement n'implique nullement par lui-même, dans mon esprit, une critique quelconque. La sociologie est encore trop peu avancée pour avoir le droit de dédaigner aucune des voies par où elle peut avoir accès à quelque vérité partielle; et ici plus que partout ailleurs il paraît possible de tirer un nouveau parti des idées anciennes en y appliquant des connaissances plus étendues et une méthode plus rigoureuse. Toutefois c'est peut-être d'une telle méthode dont le court article de M. Ratzel ne témoigne pas suffisamment. Il est constitué par une série de remarques souvent suggestives, mais quelque peu décousues sur

1. Voir *Année Sociol.*, III, p. 550; cf. IV, 565, l'analyse d'un autre travail de M. Ratzel intitulé : *Das Meer als Quelle der Volkergrösse*, qui développe la même idée sous un autre aspect.

l'habitation et l'alimentation, le sol et l'État, le sol et la famille, le sol et le progrès. Je veux bien qu'on invite les sociologues à ne pas « étudier l'homme comme s'il s'était formé en l'air ». Y sont-ils d'ailleurs aussi portés que semble le croire M. Ratzel? Mais entre cette invitation que personne ne voudrait décliner et l'idée de faire de la géographie un principe fondamental et général d'explication sociologique, il y a quelque distance. De fait, on serait bien souvent tenté d'intervertir le rapport de cause à effet que M. Ratzel tend à établir entre le sol et les phénomènes sociaux. Au lieu de dire qu'un peuple régresse parce qu'il perd du terrain, ne faudrait-il pas dire qu'il perd du terrain parce qu'il régresse, au moins sous certains rapports, et c'est en termes sociaux et non géographiques qu'on devra définir cette décadence? De même, si les populations sont plus ou moins attachés au sol (et M. Ratzel indique à ce point de vue une intéressante classification des peuples, p. 4), n'est-ce pas avant tout un fait social, l'état de l'industrie, qui peut expliquer le fait? N'est-ce pas la population qui fait la valeur du sol et les faits sociaux que le sol semble déterminer ne lui sont-ils pas en réalité très extérieurs? Une découverte chimique, comme celle du procédé de cyanuration, en transformant les conditions d'exploitation des gisements aurifères, accroît tout à coup la valeur de certaines terres et contribue à déterminer une guerre de conquête. Est-ce l'accroissement de territoire qui fait la puissance d'un peuple (p. 14) ou inversement? Et ce qui fait la valeur d'un accroissement de territoire n'est-ce pas aussi avant tout la mise en valeur de ce territoire par les hommes qui l'occupent? Les kilomètres carrés peuvent, et pas toujours, attester ou favoriser la puissance d'un peuple, ils ne la font pas. L'étendue de l'empire d'un Philippe II et celle de l'empire anglais contemporain comportent un coefficient de puissance singulièrement inégal, et qui dans le premier cas a peut-être fini par devenir plutôt négatif. Si nous voyons enfin « l'évolution sociale et politique se reproduire sous nos yeux au sein d'espaces toujours plus étendus », ne serait-il pas à peu près contradictoire de considérer ici le fait géographique comme la cause? Dans la mesure où il est réel, ce fait de l'accroissement territorial des unités politiques s'explique avant tout par des causes inhérentes non au sol lui-même, mais aux hommes : progrès des inventions facilitant les échanges intellectuels et économiques, homogénéité morale croissante, perfectionnements administratifs, meilleure discipline sociale des administrés, etc. La vieille objection de Comte à Montesquieu reste valable. La dépendance de l'homme à l'égard du milieu physique est sans cesse atténuée par les progrès intellectuels et moraux de l'humanité. Il est vrai que cette domination même de la terre par l'homme attache aussi plus fortement l'homme à la terre qui se trouve de plus en plus pénétrée d'humanité [1]. Mais il reste toujours que c'est l'homme qui fait toute l'impor-

1. Cf. Durkheim, *Année Sociol.*, III, p. 558.

tance et toute la valeur sociale des faits géographiques. C'est le passage de l'état de guerre à l'état de paix qui fait descendre les cités des sommets dans les vallées. C'est le règne du militarisme qui fait tout l'intérêt des frontières naturelles. Grâce aux progrès de l'industrie électrique la Suisse peut devenir plus riche de force motrice avec ses glaciers, houille blanche toujours renouvelée, toujours extraite, que l'Angleterre avec ses charbons. Et ainsi c'est plutôt la géographie qui tend à devenir sociale que la sociologie géographique.

*
* *

Avec l'étude très attachante et très nettement conduite de M. Bouglé sur le *Régime des castes*, nous revenons à une observation et à une étude directe des phénomènes proprement sociaux.

Le fait de la division d'une population en castes ne semble pas tout d'abord une exception sociologique. Car il fait penser à toutes sortes de groupements sociaux qui reposent, par exemple, sur l'organisation familiale, sur les distinctions ethniques, sur les spécialisations économiques. Mais dès que se précise la conception de la caste, elle semble au contraire n'avoir été pleinement réalisée que dans l'Inde. M. Bouglé définit la caste par trois caractères principaux : spécialisation héréditaire, hiérarchie et constitution de privilèges, répulsion mutuelle des groupes. Nulle part, même dans l'ancienne Égypte, ces caractères ne se trouvent pleinement vérifiés, si ce n'est chez les Hindous. Ce régime se développe là sur un terrain si particulièrement favorable, que, contrairement à l'opinion que les Brahmanes s'efforcèrent d'accréditer, c'est par milliers, comme l'a montré M. Senart, que les castes se comptent, et toutes ces castes se ferment jalousement les unes aux autres, et éprouvent entre elles cette appréhension du contact impur, dont l'horreur inspirée par le paria et le caractère sacré du Brahmane ne sont que la forme la plus aiguë. Comment peut-on s'expliquer ce singulier système? Si l'on met de côté l'explication artificialiste qui l'attribuerait au machiavélisme dominateur des Brahmanes, deux théories se présentent à l'esprit : une explication économique qui rapprocherait la caste de la *ghilde*; et une explication fondée sur l'organisation familiale, et qui comparerait la caste à la *gens*. La première est celle de M. Nesfield et de M. Dahlmann, la seconde est proposée par M. Senart.

La première a pour elle, pense M. Bouglé, une certaine vraisemblance, et le fait qu'actuellement les castes sont en effet surtout définies par les métiers. Mais il n'en résulte pas que là soit la *cause* déterminante du régime. Si la ghilde elle-même semble n'être que la prolongation dans le domaine industriel d'habitudes sociales et de traditions préexistantes, à *fortiori* en est-il de même pour la caste. Cette théorie n'expliquerait pas d'une manière satisfaisante les trois caractères par lesquels la caste a été définie, même la spécialisation hérédi-

taire dont l'utilité économique n'est pas si évidente qu'on puisse attribuer à une telle préoccupation l'adoption de cet usage, ni surtout son caractère de règle quasi religieux qu'il revêt. La hiérarchie ne saurait s'expliquer non plus, comme l'espère M. Nesfield, par la dignité supérieure des industries les plus tard venues.

C'est également le caractère hiérarchique que, suivant M. Bouglé, la théorie de la caste *gens* expliquerait le moins bien.

Finalement ce qui caractérise ce régime, c'est la domination du Brahmane, domination d'autant plus remarquable qu'elle ne se fonde ni sur un pouvoir temporel corrélatif (le Brahmane n'a aucune part au gouvernement), ni sur une organisation ecclésiastique (car tous les Brahmanes sont égaux, en vertu du principe même qui les classe au-dessus de tous les autres hommes), ni enfin sur la conservation d'un dogme, qui n'existe pas. Cette domination semble l'effet d'un triple facteur : supériorité originelle de la race, attachement de cette race à maintenir la pureté de son sang, concentration enfin entre les mains des Brahmanes de la fonction religieuse, en raison même de la perfection avec laquelle ils semblent réaliser un idéal commun à tous les groupes. Le phénomène des castes serait donc avant tout un phénomène religieux.

Je ne saurais prétendre discuter, sans préparation spéciale, les savantes *Remarques* de M. Bouglé. Mais je ne puis cacher que les conclusions ne sont pas sans me présenter quelque obscurité. Dire en particulier que la domination du Brahmane et l'abandon fait entre ses mains de la fonction religieuse résultent de la perfection avec laquelle tous les autres reconnaissent qu'il réalise leur propre idéal, n'est-ce pas un peu dire que les castes se constituent, parce que c'était un besoin universellement ressenti d'en constituer? Et si même la fidélité du Brahmane à respecter la pureté du sang fait son prestige religieux, n'est-ce pas supposer que cette fidélité est déjà plus ou moins pratiquée par les autres groupes, c'est-à-dire que les castes *sont constituées*? Quel est le rapport entre cette forme religieuse qui *consacre* la distinction des castes et les différenciations ethniques, sociales, ou même économiques qui en seraient les *causes*? Comment enfin la supériorité du Brahmane expliquerait-elle la hiérarchie des castes étagées au-dessous de lui? Voilà les points qui me restent obscurs dans la substantielle étude de M. Bouglé. Peut-être d'ailleurs ai-je tort de demander des conclusions absolument fermes à un travail qui se présente sous le titre modeste de *Remarques*.

*
* *

Si la faculté d'étonnement caractérise la pensée scientifique par opposition au simple sens commun, dupe de la familiarité des choses, il y a lieu aussi de s'attendre à ce que la sociologie, dans son effort pour devenir science, éprouve aussi des étonnements peu communs.

C'est ainsi que le sens commun déplore le crime, mais il n'y voit pas un grand mystère.

Le crime semble, au contraire, constituer aux yeux de M. Richard un véritable scandale pour la raison sociologique, à la manière dont la présence du mal dans le monde est un scandale pour la raison métaphysique. Le métaphysicien s'étonne que Dieu puisse condamner le mal dont il est, en tout état de cause, l'auteur responsable; de même le sociologue voit une étrange énigme dans le fait d' « un même milieu social attaquant sa propre organisation par le crime et la défendant par le droit pénal » et « un problème réellement formidable » dans le spectacle d' « un milieu social qui déterminerait la dissolution des liens dont il dépend ». De tels étonnements et de tels problèmes nous révèlent évidemment une conception sociologique très éloignée de celle que fournirait l'expérience vulgaire et le sens commun superficiel.

Comment M. Richard dénoue t-il le nœud gordien qu'il s'est ainsi fabriqué lui-même? Étant donné les termes « véritablement contradictoires » dans lesquels le problème est énoncé, il n'en voit qu'une solution possible « c'est que le milieu social détermine la formation du droit pénal et celle de la criminalité en des temps différents » (p. 17). D'où la théorie que la criminalité est le fait des crises sociales.

Pour l'établir, M. R. écarte d'abord la théorie qui fait du crime une survivance. Fort ingénieusement, il nous montre que l'orientation des survivances et celle de la criminalité, si je puis ainsi m'exprimer, sont très différentes en Europe. La première est dirigée de l'Ouest à l'Est, la seconde du Nord au Midi. D'autre part, le Midi a été tout d'abord l'instructeur religieux, moral, juridique du Nord. Le crime n'est donc pas un reste de barbarie. Enfin le crime n'est pas un fait de race puisque, par exemple, tandis que le banditisme a fortement sévi et sévit encore chez les races indo-chinoises, on voit la criminalité indigène d'une ville comme Hanoï rester trois fois moins forte que celle d'une ville européenne égale.

Je ne puis qu'indiquer toute cette critique très satisfaisante de la théorie anthropologique du crime. Elle mènerait suivant M. R. à cette conclusion que le crime est développé par les crises sociales. Crises politiques expliquant le crime politique, dans lequel il faut comprendre les formes multiples de la criminalité sectaire; crises économiques, expliquant les formes multiples du parasitisme et les crimes qui en découlent; enfin, et au fond de toutes les causes plus spéciales et plus extérieures, éthico-religieuses amenant la dissolution de la discipline sociale et des sentiments moraux, telles seraient les causes de la criminalité. Elle est sans doute liée à une dégénérescence puisqu'elle suppose la dissolution plus ou moins complète des habitudes et des sentiments récemment acquis par la race, et qui sont les premiers à succomber[1]. Mais d'abord

1. M. R. reconnait au moins ce mérite aux criminalistes anglo-italiens « d'avoir mis le doigt sur une relation dont l'importance est capitale, la relation entre le

régression n'est pas survivance, car la survivance est une loi de la société la plus normale et « jamais survivance n'a fait obstacle à la jouissance d'un droit ». Ensuite la dégénérescence par elle-même n'implique pas une tendance positive au crime, mais a seulement pour corollaire le parasitisme, cause véritable, dans ce cas, de la criminalité.

La ligne droite est le plus court chemin d'un point à un autre, mais ce n'est pas toujours le plus intéressant. Aussi ne reprocherai-je point à M. R. les détours qu'il nous a fait accomplir et auxquels nous devons la partie critique, fort utile, de son article. Pourtant je ne puis pas ne pas remarquer deux choses. D'abord nous sommes amenés par des voies indirectes à un résultat auquel nous pouvions nous attendre et qu'une observation aussi simple que commune nous eût fourni : c'est que tout effort de réadaptation, qui dans les consciences supérieures correspond à un progrès, est accompagné dans les consciences inférieures d'un déséquilibre momentané; les vieux principes sont ébranlés avant que les nouveaux soient assimilés. Ce fait, intéressant, c'est incontestable, mais banal en somme, traduit en termes de sociologie réaliste, devient une « difficulté plus grave à elle seule que toutes les objections de la sociologie économique » (?) et devant laquelle M. R. déclare qu'il « reculerait », s'il n'avait par bonheur trouvé un secours dans un passage d'Albert Lange, secours dont il sait d'ailleurs fort bien se passer. Cette difficulté s'énonce : « *Comment un progrès de la conscience morale peut-il non seulement coïncider avec une regression dont la criminalité sectaire et parasitaire est la conséquence, mais encore rendre compte de cette régression?* » La « grave difficulté », le « problème réellement formidable » ne s'évanouissent-ils pas, si l'on veut bien se souvenir que la société est composée d'individus inégaux en valeur intellectuelle et morale, et que c'est entre les consciences individuelles que ces contradictions se rencontrent, et non dans une conscience sociale unique et simple. En second lieu, en même temps que par des détours inutiles nous retrouvons sous une forme obscure une vérité qui s'aperçoit d'emblée sous une forme assez claire, nous risquons d'avoir en chemin oublié une vérité évidente, et également élémentaire : c'est que la vie d'un peuple ne se compose pas de deux phases alternantes dont l'une serait occupée à commettre des crimes et l'autre à les réprimer par des lois.

Le crime et l'effort de répression sont nécessairement contemporains et ne se développent pas « en des temps différents ». De plus le crime n'est pas, malheureusement, un phénomène accidentel et intermittent comme les crises. Que les crises, économiques, religieuses, juridiques, accroissent la criminalité, voilà une vérité sociale impor-

processus de la criminalité et la régression des tendances morales et sociales. » L'éloge me parait maigre, et si l'école anthropologique et psychiâtrique n'avait découvert que cela, elle aurait eu au moins un précurseur en M. de la Palisse.

tante dont le titre de l'article de M. Richard m'avait fait attendre la démonstration développée, et qu'avaient dès longtemps aperçue de bons observateurs comme Maudsley. Mais que la criminalité reconnaisse pour cause générale et constante un phénomène de crise sociale, c'est ce qu'on accordera bien difficilement.

La conclusion de M. Richard, de tendance conservatrice, est que l'élite, dont les progrès sont l'occasion des crises éthico-religieuses, doit s'employer à en modérer l'intensité. Il est excellent, certes, de développer le sentiment des responsabilités sociales que comportent les activités individuelles même les plus légitimes. Mais mieux vaut encore le voir s'appliquer à la correction des tares collectives que dégénérer en une sorte d'appréhension du progrès.

*
* *

Serait-ce le sentiment de plus en plus vif de ces responsabilités collectives de la société dans la production du crime qui expliquerait l'affaiblissement constant de la répression pénale? Est-ce parce qu'elle se sent coupable elle-même qu'elle devient indulgente?

On serait porté à le croire, à ne considérer que le développement de cette notion de la solidarité sociale dans la conscience et dans la science contemporaines; mais on ne peut guère se faire cette illusion. Quelque rôle que cette idée ait pu jouer à une époque toute récente, le processus d'atténuation de la pénalité date de trop loin pour s'expliquer par là. Et d'ailleurs, même dans le temps présent, il paraît relever d'une cause toute différente et presque opposée; j'y verrais volontiers l'effet d'une philanthropie instinctive et individualiste qui, perdant le sentiment du danger social du crime, s'attendrit sur la personne du criminel. C'est une idée assez voisine en apparence, et pourtant différente, que M. Durkheim donne comme solution au problème.

Il énonce et développe, avec la netteté et la décision qui lui sont habituelles, « deux lois de l'évolution pénale ». La première, quantitative consiste en ce que l'intensité de la peine s'atténue au fur et à mesure que les sociétés appartiennent à un type plus élevé et que le pouvoir central perd son caractère absolu. La seconde, relative à la qualité de la peine, pose la réduction de plus en plus complète du mode de la pénalité à la simple privation de la liberté individuelle, à l'emprisonnement. Le lien de ces deux lois, qui en même temps constitue une explication de la seconde, est le suivant : l'emprisonnement n'est tout d'abord qu'un moyen de s'assurer de la personne du coupable, afin de lui infliger une peine différente qui à l'origine est la véritable peine; puis, au fur et à mesure que l'adoucissement des mœurs juridiques fait précisément disparaître ces dernières pénalités, l'emprisonnement subsiste et tend à se substituer à elles comme peine unique.

Reste alors à expliquer l'adoucissement même de la pénalité, c'est-

à-dire la première loi. M. D. l'explique essentiellement par l'effacement du caractère religieux du crime, et de la dignité divine attribuée à la puissance offensée. Le sentiment de révolte de la conscience collective, dont la pénalité est la manifestation, perd en intensité, au fur et à mesure que l'on perçoit plus distinctement le caractère tout humain des biens compromis et des personnes atteintes par le crime. Le développement des sentiments sympathiques et humanitaires serait une explication insuffisante; car, remarque M. D., il devrait profiter aussi bien à la victime qu'au criminel. Il faut donc faire intervenir l'autre facteur que nous venons d'indiquer.

Ce qui plaît visiblement à M. D. dans l'explication qu'il propose, c'est qu'elle réussirait à expliquer « mécaniquement » le fait de l'affaiblissement des pénalités. « La manière dont les sentiments collectifs réagissent contre le crime a changé parce que ces sentiments ont changé » (p. 92); c'est donc une explication de forme causale, et par conséquent « scientifique ». Je suis bien porté à la croire en grande partie exacte et ne suis guère tenté de voir dans cette sorte de philanthropie instinctive dont je parlais l'effet d'un calcul intelligent de la pénalité, quand je considère combien en effet l'excessive mansuétude de notre système pénal et les égards témoignés aux pensionnaires de Fresne ou de Nouméa sont peu conformes, selon toute vraisemblance, à l'utilité sociale. Il y a bien là une poussée spontanée d'une humanitarisme irréfléchi, allié à la persistance d'une vieille habitude de vindicte.

Pourtant je ne puis croire qu'entre l'explication purement causale seule admise par M. D. et l'explication proprement finaliste que j'écarte bien volontiers avec lui, il n'y ait pas place pour une autre forme essentielle d'explication. Puisqu'on tient tant sur d'autres points à l'assimilation du social au biologique, on ne peut oublier que la notion de finalité a en biologie un sens pleinement scientifique que l'évolutionnisme même a contribué à remettre en vigueur. Le développement des fonctions utiles, et par suite, des organes nécessaires, ou, inversement, la disparition de l'inutile, l'élimination des organes sans usage, la suppression des efforts superflus, l'économie en un mot, voilà quelques aspects de cette finalité biologique. Ne pourrait-on trouver ici l'application d'idées analogues?

1° Si les pouvoirs absolus sont si féroces dans la répression est-ce seulement parce qu'ils s'estiment divins et que l'opinion sociale les déclare tels? N'est-ce pas surtout que ces pouvoirs nominalement absolus sont en réalité fort incertains et d'obtenir obéissance et d'atteindre les coupables? Ne sont-ils pas instinctivement amenés à compenser l'incertitude du châtiment, et par conséquent la rareté de l'exemple par la violence de la menace et l'appareil terrifiant de la peine? Continuer à appliquer des peines aussi brutales quand les progrès de la police ont rendu ou le châtiment plus certain, ou même déjà les délinquants plus circonspects, n'est-ce pas un effort inutile et un excès de souffrance

sans but contre lequel la conscience sociale protestera instinctivement? Est-ce la puissance nominale de l'autorité, ou n'est-ce pas plutôt le sentiment de la facilité avec laquelle on peut se jouer d'elle qui mesure la violence de ses réactions? Inversement, cette puissance nominale même, ce caractère divin, ne tendent-ils pas spontanément à s'affirmer dans la mesure où la nécessité d'une telle affirmation est *sentie* socialement, sans qu'on soit obligé pour cela d'invoquer, comme on le faisait autrefois, des calculs machiavéliques de prêtres ou de princes pour « tromper le peuple »? Et cette croyance ne tendra-t-elle pas de même à disparaître comme un organe inutile au fur et à mesure que des motifs plus simples et plus communs suffiront à en remplir le rôle, la société faisant ainsi l'économie d'un mystère désormais sans objet, et d'une terreur superflue.

2° De même il faut considérer l'adoucissement des mœurs non pas seulement chez ceux qui infligent le châtiment, mais aussi chez ceux qui s'y exposent. On admettra bien qu'une sensibilité plus obtuse et une réflexion moins avancée requièrent forcément contre ceux-ci des menaces plus graves et des peines plus fortes, en même temps que, de la part des premiers, ces mêmes dispositions mentales rendent toute naturelle l'adoption de ce même genre de pénalité. Et inversement.

Il y a donc là un facteur qui n'est ni un calcul savant ni une cause purement mécanique en opérant *a tergo*. Cette finalité immanente et spontanée peut d'ailleurs, par cela même qu'elle n'est pas réfléchie, être en partie erronée. J'aime à espérer qu'on s'apercevra combien est mal entendue cette apparente économie de force qui nous a rendus si paresseux à châtier. Car la pénalité réduite, comme telle, à quelque chose de tout négatif, est devenue en même temps doublement onéreuse. Elle conserve le caractère stérile de la pénalité-vindicte, tout en devenant de plus en plus impuissante à empêcher le crime; et en même temps elle coûte infiniment plus cher aux honnêtes gens que les gibets d'autrefois. Je crois donc bien avec M. Durkheim que le droit pénal est actuellement en état de crise. Et cette crise consiste en ce que l'ancienne notion de vindicte qui n'est elle-même que le résidu d'une idée plus complète, et qui se montre de plus en plus inacceptable, est pourtant encore à peu près la seule qu'exprime notre droit pénal; celle-ci dès lors n'a pu que s'affaiblir. Le jour où la notion de *peine* se transformerait, où l'on comprendrait que son rôle essentiel est de *réparer* et d'indemniser la société du crime au lieu de lui infliger de nouveaux frais, et de *corriger*, si possible, au lieu de corrompre, il pourrait très bien se faire que la pénalité reprît une vigueur nouvelle. La « loi sociologique » de l'adoucissement des peines recevrait alors un premier accroc. Une telle loi n'exprime en somme qu'une certaine phase de la vie d'une idée sociale qui au cours de son existence peut avoir singulièrement dévié. Si une idée comme celle de peine, au lieu d'être envisagée comme une sorte d'*être social dis-*

tinct et autonome, est remise en rapport avec la vie collective et si l'on rétablit l'idée de la *fonction sociale réelle* et complète qui lui correspond, et que la peine a toujours plus ou moins imparfaitement résumée, si l'on retrouve la finalité sociale objective oubliée au cours des âges et plus ou moins dissimulée par les interprétations subjectives que la conscience sociale s'en est donnée à elle-même, l'idée en question peut commencer une vie nouvelle. Ce n'est pas définir l'essence de la pénalité que de la définir par voie causale comme la réaction de la conscience sociale révoltée. Ce n'en est au contraire que l'aspect tout extérieur. Cette révolte n'est pas un simple effet « mécanique » du crime et à son tour elle présente une certaine finalité spontanée. Sans doute c'est surtout à la pratique qu'il importe de démêler cette finalité pour la rétablir ou la rectifier, mais la science explicative ne peut cependant pas non plus la méconnaître.

***

Si nous jetons un coup d'œil d'ensemble sur ces diverses études, il n'est pas difficile d'y trouver des traits communs.

Tout d'abord j'y trouve une certaine notion de la causalité sociale que nous venons de rencontrer chez M. Durkheim et que je ne puis m'empêcher de trouver incomplète. La causalité n'est à tout prendre que la forme sous laquelle nous pouvons établir une dépendance, un ordre de génération des phénomènes. Elle revêt donc des caractères spécifiques propres à chaque ordre de faits. Si nous ne connaissions que le monde géométrique, nous n'aurions que l'idée d'une dépendance logique où le temps serait inconnu. La mécanique introduit, avec le temps, la forme proprement causale de la dépendance, tout en conservant le caractère mathématique aux rapports de la cause à l'effet. La physique, la chimie, font connaître autant de nuances nouvelles de la causalité, que la simple mécanique ne permettrait pas de prévoir. Il est assez singulier que la nouvelle sociologie ne veuille rien mettre entre une cause purement efficiente et mécanique et un calcul conscient et délibéré, alors que la biologie et la psychologie nous révèlent précisément ces processus intermédiaires. On semble concevoir la société comme un organisme qui n'aurait que des mouvements réflexes. Ce semble bien être un postulat tout arbitraire. On ne lui donne quelque force apparente qu'en signalant, chaque fois qu'on veut l'utiliser, l'invraisemblance d'un calcul réfléchi. Par exemple, M. Bouglé, dont l'esprit est pourtant prudent et tempéré, croit difficile d'admettre que l'utilité de la spécialisation héréditaire ait pu être la cause de son établissement dans les castes hindoues, parce que « ce serait prêter à l'âme hindoue des visées trop compliquées ». Il croit plus probable qu'une sorte de « Tabou » ait interdit à chaque famille tous les métiers qui n'étaient pas le sien. N'est-il pas visible pourtant qu'une soi-disant *cause* de ce dernier genre n'a pu avoir d'autre effet que de consacrer

un état de choses supposé déjà existant en partie, mais non pas le produire? Et que d'autre part la commodité de la transmission héréditaire d'un métier, de ses procédés et de ses outils, d'un nom réputé et d'une clientèle, l'instinct d'imitation des enfants eux-mêmes, voilà je pense des causes naturelles véritables aussi éloignées d'un calcul économique subtil que de l'action en quelque sorte brutale et toute réflexe d'un préjugé social. Un tel préjugé suppose d'ailleurs déjà habituel le fait qu'il s'agit d'expliquer. Le réflexe social ne serait encore pas une véritable explication, *car il faudrait expliquer la genèse de ce réflexe.* Quand la biologie se plaît à considérer les instincts eux-mêmes comme acquis par voie d'adaptation, la sociologie va-t-elle se contenter d'une sorte d'innéité, et se dispenser de nous dire comment « l'organisme social » prend l'habitude de réagir de telle ou telle façon?

En second lieu, et c'est en somme une idée toute voisine, je trouve cette sociologie constamment viciée par l'abus de l'abstraction et compromise par l'invasion d'entités qui ne le cèdent en rien à celles dont a souffert la physique à ses débuts. Entités, les « espèces sociales » de Steinmetz, dont rien ne confirme, dont rien ne rend même vraisemblable l'existence naturelle, et qu'on impose *à priori* comme cadre à une réalité qui ne s'y prête pas. Le « Sol » de M. Ratzel, considéré en dehors des hommes qui l'occupent, n'est peut-être pas non plus sociologiquement quelque chose de bien réel. M. Bouglé constitue la « Caste » par une définition qu'il reconnait ensuite ne convenir véritablement qu'à un seul cas dans l'histoire. M. Richard enfin fait naître d'un jeu d'abstractions des « problèmes formidables » qui semblent résulter uniquement de ce qu'il a mis en contact l'entité Crime avec l'entité Société : leur coexistence paraît dès lors contradictoire puisque par définition le crime est tout ce qui tend à dissoudre la société. Ce peut être un « mystère » qu'un organisme sécrète le venin même qui le tue (quoique le fait, même biologiquement, ne soit peut-être pas sans exemple). Mais le problème ne prendrait pas cette forme étrange et contradictoire si l'on consentait à voir dans la société, non pas une chose toute faite et donnée, mais l'œuvre sans cesse élaborée d'individus inégalement adaptés, inégalement capables de cette adaptation spéciale : ce n'est pas la Société, être simple qui produit à la fois et le crime et la loi, mais c'est la masse des mieux adaptés qui résiste par la loi aux tentatives de désorganisation des indisciplinés. Alors sans doute je ne dirai pas que tout devienne clair; mais on est du moins en situation de résoudre les difficultés *réelles* que fait surgir la complexité des choses humaines, au lieu de susciter dès l'abord des paradoxes artificiels qui résultent d'une formule métaphysique qui n'a guère d'existence que sur le papier.

La sociologie est assez obscure et assez complexe sans qu'on l'encombre de prime abord de questions factices. On me répondra, je le prévois, que les sciences n'ont progressé que du moment où elles ont

su faire violence au « sens commun » et se placer courageusement à un point de vue souvent opposé à celui de la pensée vulgaire. Il semble bien que la préoccupation de beaucoup des plus distingués parmi nos sociologues soit d'appliquer la même méthode à la sociologie, avec la conviction qu'alors seulement elle pourra acquérir un caractère vraiment scientifique. Il y a pourtant lieu de se demander si la situation de la science nouvelle est à cet égard tout à fait comparable à celle des sciences physiques. La nature nous est extérieure; le sens commun n'en peut fournir qu'une représentation toute subjective et superficielle; ses droits sur ce domaine sont des plus contestables. Mais la société, c'est nous-mêmes, nous la voyons du dedans; entre le sens commun et les faits sociaux il y a un rapport constant et réciproque de cause à effet. Ses indications, pour rester naturellement sujettes à critique et à rectification, ne sont pas sans autorité; elles sont souvent erronées dans leur matière; il est difficile qu'elles le soient absolument dans leur forme. Une sociologie qui les tiendrait systématiquement à l'écart inspirerait une assez légitime défiance.

GUSTAVE BELOT.

ANALYSES ET COMPTES RENDUS

I. — Philosophie générale.

Louis Bourdeau. Le Problème de la Vie. Essai de sociologie générale, in-8°, 372 pages, Paris, Félix Alcan, 1901.

Louis Bourdeau, mort l'an dernier, à soixante-seize ans, comme il venait de terminer son dernier livre, fut un penseur intéressant. Les sept ouvrages qu'il publia de son vivant, la *Théorie des sciences, plan de science intégrale*, l'*Histoire et les historiens*, les *Forces de l'industrie*, la *Conquête du monde animal*, la *Conquête du monde végétal*, l'*Histoire de l'alimentation*, le *Problème de la mort*, avaient attiré sur lui l'attention du public philosophique, et le dernier de ces livres, le plus remarqué, avait atteint en peu de temps sa troisième édition. Le *Problème de la vie* est un essai de synthèse générale qui n'est pas sans valeur. L'auteur y fait preuve de remarquables qualités d'esprit : la vigueur, par exemple, la clarté, l'indépendance, une assez grande rectitude, en même temps que de connaissances variées et précises. Peut-être lui souhaiterait-on une originalité plus décisive et plus profonde, une subtilité plus aigüe.

Son but est d'arriver aux idées les plus générales sur le monde et la société. Il faut remplacer les conceptions religieuses ou métaphysiques, « solutions provisoires aisément acceptées durant des époques d'ignorance et de crédulité naïve, mais dont un âge de critique et de réflexion ne peut plus se contenter », par « une explication rationnelle qui, partant de faits positifs, réussisse à les lier par une chaine de rapports et remonte, de cause en cause, jusqu'à une cause générale et simple qui fasse tout comprendre sans qu'il soit besoin de l'expliquer elle-même, comme la théorie de la gravitation en est un admirable exemple. » L'état actuel des connaissances laisse entrevoir la possibilité d'une systématisation analogue en ce qui concerne les phénomènes de la vie et Louis Bourdeau s'est proposé dans son dernier livre « d'en esquisser le plan sommaire, ou pour mieux dire, l'avant-projet ». La méthode, la seule « logique et profitable », consistera donc à « prendre pour base de la spéculation métaphysique la solide assise des vérités de la science, et s'élever par degrés jusqu'aux généralisations les plus hautes qui se puissent concevoir ». Sans doute, les inférences de ce genre n'auront jamais de rigueur scientifique, puisqu'elles anticipent sur l'inconnu, mais d'accord avec les données de la science

au lieu d'être sans lien avec elles et souvent démenties par elles, les conjectures cesseront d'être imaginaires pour devenir vraisemblables. Elles profiteront alors, pour s'affermir et se rectifier, de tous les progrès de la connaissance, et l'avenir aurait le lointain espoir de voir s'instituer un jour une métaphysique positive, et pour ainsi dire une religion scientifique. »

L'ouvrage de Bourdeau est partagé en trois livres. Dans le premier l'auteur fait l'analyse de la vie individuelle, l'analyse du somatisme individuel et du psychisme individuel. Il y étudie successivement les organes, les éléments plastiques des organes, les éléments physico-chimiques des plastides, et d'autre part les fonctions psychiques du système nerveux, les fonctions psychiques des plastides de l'organisme et les fonctions psychiques des éléments physico-chimiques de l'organisme. Et déjà dans cette partie consacrée à l'analyse, la synthèse ne perd pas ses droits. Bourdeau arrive à cette conclusion que la matière et l'esprit sont unis partout, dans les plus infimes éléments des corps comme dans les organismes les plus élevés. Cette théorie n'est pas d'ailleurs très neuve, et à mon avis, elle n'est pas non plus très satisfaisante, je crains bien qu'elle repose sur une illusion et qu'un défaut d'analyse en soit une condition nécessaire, mais Bourdeau l'expose clairement, avec peut-être un peu moins de précision qu'on ne le voudrait, et il sait bien faire valoir ce qu'on peut alléguer en sa faveur. « Ces rudiments de mentalité latente dans les éléments des choses sont la seule explication rationnelle de la genèse d'esprits conscients dans les types supérieurs, car on ne saurait comprendre qu'un agrégat complexe voie se manifester en lui une propriété dont ses éléments seraient dépourvus à l'état virtuel. Puisqu'il y a de la conscience en nous, il faut qu'il y ait des rudiments de conscience jusque dans les moindres parcelles qui servent à constituer notre moi et qui doivent posséder en puissance toutes les facultés qui se développent ensuite dans les organismes complexes. » Ceci reste douteux, à vrai dire, car il suffit que les éléments présentent non point « un rudiment » des propriétés de l'ensemble, mais les conditions séparées, isolées, de ces propriétés, ce qui est bien différent. Une analyse des idées exprimées par les mots « virtuel » et « en puissance » éclairerait mieux la question. Reconnaissons d'ailleurs que Bourdeau se met en garde contre les ressemblances exagérées qu'on serait tenté d'imaginer. « Quand nous parlons, dit-il, d'âmes ou de consciences cellulaires, moléculaires ou atomiques, on ne doit rien entendre de pareil à ce que l'âme et la conscience sont en nous, car ce serait faire de l'anthropomorphisme régressif... La sensibilité des corps bruts n'est assurément pas identique à celle des corps vivants, néanmoins elle est de même nature, quoique de moindre degré. Au début, la sensibilité n'est qu'irritabilité mécanique, physique ou chimique, l'intelligence qu'une lueur incertaine, la volonté qu'une tendance mécanique à l'action. » Tout cela ne prévient pas, il s'en faut, toutes les objections. Si

par « esprit » on entend la conscience, je crois bien qu'il est vain de rechercher dans des atomes une chose que nous ne pouvons connaître positivement que comme très compliquée, même dans ses formes les plus simples, et comme dépendant des conditions déjà fort complexe. Si par « esprit » on désigne, au contraire, un certain degré d'organisation, de systématisation, les choses changent et bien des difficultés disparaissent, mais il faut alors reconnaître nettement que ce que nous généralisons ainsi en l'étendant à toute la nature ou à ses éléments, ce n'est nullement le côté subjectif de l'esprit de l'homme, mais une qualité qui nous apparait comme essentielle et abstraite. Seulement alors la solution a peut être un aspect beaucoup moins paradoxal, et, par là, moins intéressant.

Après être arrivé par l'analyse aux éléments de la matière et de l'esprit, Bourdeau s'attaque aux synthèses que peuvent former les individus qui nous sont connus. C'est à ces « synthèses de la vie collective » qu'est consacré le second livre de l'ouvrage. Partant de l'homme, l'auteur étudie d'abord la « symbiose des êtres humains », il passe en revue la famille, la foule, les coopérations, l'état, la race et l'humanité, car il considère l'humanité comme un être réel. Cela, je vais y revenir tout à l'heure, peut déjà paraître suffisamment hardi, mais L. Bourdeau va bien plus loin, et s'il présente son livre comme un essai de « sociologie générale », son titre n'est point trompeur, car on ne peut pousser plus loin qu'il ne fait l'application de l'idée de société. Après la symbiose des êtres humains vient la symbiose des êtres vivants, le « règne animal » et l' « empire inorganique » qui forment des ensembles, des êtres, des espèces d'organismes ou de sociétés réels pour L. Bourdeau, puis la « symbiose intracosmique », symbiose des deux empires inorganique et organique, et symbiose cosmique (la terre), puis les synthèses inter-cosmiques, le système hélioplanétaire et le système inter-stellaire, et enfin les synthèses précosmiques, les synthèses cosmogéniques : les nébuleuses, et la synthèse universelle : l'éther.

Nous avons ainsi une série croissante d'individus synthétiques, d'associations dont l'auteur tâche de montrer l'existence réelle et concrète. Pour cela il s'attache à faire voir d'un côté les ressemblances, l'identité foncière de leurs éléments, de l'autre leurs rapports d'interdépendance et de solidarité. Je ne crois pas qu'on ait jamais encore personnifié aussi hardiment les êtres qui dépassent l'homme. L'humanité, par exemple, « constituée par la réunion de toutes les races, nations, familles et individualités humaines, forme à titre d'espèce un groupe simple, un grand être bien déterminé qui a une personnalité distincte... C'est un être collectif, composé d'une immense multitude d'individus associés qui, tous ensemble ne font qu'un. » Et cela est déjà un peu aventureux. Mais combien l'est plus encore l'application des mêmes vues aux êtres plus compliqués! « D'étroites relations unissent les trois règnes organiques et font dépendre les uns des

autres les protistes, les végétaux et les animaux. Tous ensemble forment une société naturelle, l'empire de la vie, où ils se partagent les fonctions, concertent leur activité, et constituent un grand organisme collectif, qu'anime une vitalité commune. » Et de même, en montant plus haut « pour un esprit vraiment généralisateur, les deux empires de l'inorganisation et de la vie doivent être conçus comme formant un ensemble unique où tout se correspond, s'adapte et concorde. » Allant plus loin et se rapprochant de quelques idées d'Auguste Comte, Bourdeau attribue à la terre une sorte d'existence organisée, qu'il semble exagérer considérablement. « La terre, considérée comme un organisme vivant, est-elle animée au même titre que nous? A-t-elle une personnalité réelle? Y a-t-il une âme du monde comme le croyaient les anciens? Si tous les êtres dont se compose le grand être, les sociétés humaines, l'humanité, le règne animal, l'empire des êtres vivants et celui même des corps bruts, jusqu'à leurs moindres éléments sont à des degrés divers, doués d'un principe d'animation qui les dirige, ne pourrait-on pas admettre par analogie qu'une sorte d'âme cosmique résulte de leur assemblage, et que l'accord de tous ces esprits, condensés et unifiés en un seul esprit, s'y résout en une conscience supérieure, comme, dans le moi conscient se confond une multitude de consciences élémentaires? » Et Bourdeau, tout en admettant qu'on ne peut faire, en pareil sujet, que des conjectures, se montre favorable à la réponse affirmative. « Le seul tort des poètes et des mythologues a été d'attribuer à des êtres si divers et à la terre elle-même une âme semblable à la nôtre, tandis que, eu égard à la différence des conditions, elle en doit beaucoup différer, sans qu'on puisse la définir. Mais on commettrait une erreur plus grande encore en déniant à l'organisme planétaire tout pouvoir d'activité psychique. Des phénomènes spéciaux de mentalité collective ne pouvaient-ils pas se produire dans un monde en rapport avec les fonctions coordonnées de toutes les séries d'êtres qui le composent? Serait-il même irrationnel de lui attribuer, eu égard à la grandeur et à la complexité de sa vie, des facultés, des modes d'action psychique moins bornés que les nôtres, et que conséquemment nous ne pouvons ni concevoir ni même imaginer?... Vu de haut, l'ordre de son ensemble atteste une raison supérieure dont la nôtre, avec ses lacunes et ses défaillances, n'est qu'un faible et pâle reflet. » Et ainsi de suite : nous devons concevoir l'ensemble du système solaire comme « un organisme cosmique où des séries de mondes, liés par des actions mutuelles et une solidarité générale, évoluent suivant une loi de symbiose et forment un tout harmonieux, une individualité d'ordre supérieur, etc. »

En continuant à gravir les échelons de la série des êtres on arrive à l'éther, qu'on retrouve au terme de la synthèse des êtres comme on le trouve aussi au terme de l'analyse. « Il est le commencement et la fin de toutes les réalités. Il remplit de son expansion l'espace sans bornes, anime de sa puissance les formes diverses... C'est un océan

d'être d'où tout sort et où tout rentre, qui a pour unique attribut d'exister, mais qui, avec l'existence, en possède toutes les virtualités. L'éther est infini, sans limites, absolu, car il ne dépend de rien et conditionne tout, éternel et indestrustible. C'est de lui que tout provient et que se dégagent par des complications graduelles, toutes les modalités de l'être. « On peut donc regarder l'éther comme l'être véritablement suprême, « le premier moteur immobile » d'Aristote, cause première et fin dernière de tous les phénomènes qui se produisent dans l'univers. Il représente « l'être en soi et pour soi » des métaphysiens, *Deus absconditus* que les théologies proposent à nos adorations sous tant de noms divers. Seul, en effet, l'éther possède réellement les attributs, prêtés à des divinités imaginaires, d'être par lui même, de tout déterminer et de tout régir. »

Cette substance éternellement la même et de laquelle sortent des êtres de plus en plus complexes, ce « psychisme universel », cette âme « à la fois manifeste et mystérieuse, éparse dans la totalité des choses », l'identité, la concomitance de l'esprit et de la matière de la force et de l'animation, du mécanisme et du psychisme « non moins étroitement unis dans l'universalité des êtres qu'ils le sont dans l'homme », ce sont les éléments d'une sorte de panthéisme à la fois religieux et scientifique, mystique et positif, où l'idée de finalité tient une grande place, — car la finalité se rattache étroitement au psychisme — et dont il ne faut pas méconnaitre la grandeur ni l'intérêt. Bourdeau l'a exposé avec ampleur, clarté, et élévation, en l'appuyant sur un grand nombre de faits empruntés aux sciences de la nature. Il contient d'ailleurs assez de vérité pour que l'on doive être reconnaissant à l'auteur de l'exposition qu'il en a faite. La vue d'ensemble qu'il nous donne est forte à plusieurs égards.

Mais elle a aussi, à mon avis, ses défauts sur lesquels il faut bien que j'insiste maintenant quelque peu. Bourdeau personnifie trop aisément au moment où l'on montre de tous côtés les exagérations de la théorie de la société-organisme. Il généralise cette théorie et l'étend à tous les êtres qui dépassent l'homme. Il est amené à considérer ainsi des êtres dont l'existence réelle est bien douteuse. Déjà c'est bien s'aventurer que de vouloir trouver un moi à l'humanité. Sans doute on ne peut contester que les vues de Bourdeau ne s'appuient sur des faits exacts, de similitude et de solidarité, mais il ne me parait pas avoir fait la part suffisante aux faits de signification opposée dont la réalité n'est pas, non plus contestable. Il y a de la solidarité, mais il y a aussi de l'opposition et de la lutte, et si l'âme, l'esprit est l'expression d'une solidarité très avancée, d'une organisation, non point parfaite, mais où la lutte est singulièrement atténuée, et régularisée, et utilisée, on ne peut guère parler de « l'âme » de l'humanité. Les groupes humains sont encore malgré tout trop hostiles ou trop étrangers les uns aux autres. L'humanité tend à être plutôt qu'elle n'est. A plus forte raison trouverons-nous exagérées les vues de l'auteur sur la symbiose des êtres

vivants, la symbiose des empires inorganique et organique, la symbiose cosmique, etc. Ici il est déjà, peut-être, excessif de parler de leur tendance à l'être, en tout cas on ne saurait dépasser légitimement ce point de vue. Le panthéisme de Bourdeau est décidément trop optimiste. Ce n'est point qu'il n'ait pas vu l'existence du mal, nous verrons qu'il l'a même assez bien comprise, mais il n'en a vu, à mon avis, ni la portée, ni la signification profonde. S'il eût mieux pénétré cette partie de son sujet il n'eût peut être pas absolument abandonné ses idées mais il les eût modifiées; il en eût tempéré l'expression et fait des réserves qu'il n'a pas formulées, au moins au degré voulu.

Il y aurait encore d'autres observations à faire, par exemple, sur la classification des groupes dont l'homme fait partie et auxquels il se rattache. Une fois qu'on a dépassé les variétés, les ensembles organiques, et au plus la terre on entre dans un ordre d'idées tout à fait différent.

Les systèmes solaires, les systèmes stellaires etc., comprennent l'homme comme élément d'une tout autre façon que les groupes sociaux, et il y aurait eu d'autres considérations à faire valoir, mais je ne puis aborder ici cette question.

Le troisième et dernier livre contient les conclusions et déductions. L'auteur y examine d'abord les lois générales de la vie, puis la cause et l'origine du mal, il donne enfin une exquisse d'une morale positive déduite des lois de la vie.

Le problème du mal est bien posé dans son ensemble. Bourdeau constate que les êtres, tout en entrant comme éléments dans un système supérieur, gardent leur personnalité et leur égoïsme propre. Entre ces individualités à la fois indépendantes et solidaires, des antagonismes et des conflits sont inévitables. « De cette double loi d'association qui unit les êtres, et d'individuation qui les oppose, résultent tous les biens et tous les maux de la vie : les biens lorsque l'accord s'établit entre les parties et le tout, parce que ces convergences d'effets procurent un accroissement de vitalité; et les maux, quand se produisent soit entre les parties associées, soit entre elles et le tout des antagonismes et des conflits qui entrainent des désordres et des diminutions de vie. » Tous les maux physiques ou psychiques, personnels ou sociaux, naturels ou accidentels, peuvent s'expliquer par cette cause. Et Bourdeau conclut que « puisque le mal provient de la constitution même des êtres et de leurs rapports nécessaires, il faut conclure qu'il y aura toujours du mal dans le monde... Nos rêves de félicité parfaite et sans terme dans une nature élyséenne d'où toute cause de mal, de travail et de souffrance serait exclue, sont absolument chimériques, en contradiction avec toutes les lois de la vie réelle. » Malgré ces réserves la philosophie de Bourdeau est plutôt, si je puis dire, de tempérament optimiste. Elle admet que le bien l'emporte sur le mal, que ce qu'il y a de mentalité cachée dans la totalité des êtres semble évoluer vers un maximum de bien et un minimum de mal, forme

rationnelle d'un optimisme qui assignerait à l'universelle vie la seule fin qui soit digne d'elle et que quant à la part des maux qui demeurent décidément irréductible, « il convient de les subir avec une résignation stoïque, comme des conditions absolues d'existence imposées par d'inexorables lois. » Notons en passant que Bourdeau, tout en reconnaissant les côtés fâcheux de la sélection naturelle estime qu'on doit la déclarer juste et sage, ce qui est encore d'un optimisme un peu excessif quoique fondé sur des faits réels et de justes considérations qui ne représentent malheureusement qu'une part de la vérité.

Dans son dernier chapitre Bourdeau donne l'esquisse d'une morale positive. Il demande que la science construise une morale « d'un caractère vraiment scientifique, c'est-à-dire fondée sur d'expresses lois et se bornant à en faire des applications rationnelles. Ainsi constituée, la morale aurait tous les avantages que possède la science. Elle n'imposerait à l'agent que des obligations d'une certitude parfaite, et y rattacherait des sanctions indubitables, découlant de l'ordre connu des choses, de manière à montrer en pleine lumière la raison de chaque précepte, les conséquences normales de son application ». Et comme principe fondamental de l'éthique, Bourdeau ne trouve que l'idée de vie à laquelle tout se rattache. Le devoir de vivre est toute la morale, il prend l'être vivant tout entier et l'engage par tous ses intérêts. Mais si sur le principe même de l'obligation, il ne peut guère y avoir de dissentiments, car toutes les éthiques l'admettent simplicitement, on ne s'entend plus quand on pense aux applications, parce que la science n'est pas faite.

L. Bourdeau étudie successivement les devoirs et leur subordination. D'après lui « sauvegarder son être est le principal des devoirs, puisqu'il est indispensable à l'accomplissement de tous les autres ». Le sacrifice de la vie peut être quelque fois admirable, mais il dépasse l'obligation, on ne saurait l'imposer.

Au reste Bourdeau fait une assez large part à l'égoïsme sous toutes ses formes : égoïsme de la personnalité, de la famille, de la patrie, etc. « Il faut bien que je vive » est une raison qu'il admet dans la bouche de tous les êtres, et il ne paraît pas s'inquiéter de la réponse : « Je n'en vois pas la nécessité ». « L'immolation complète de l'inférieur au supérieur, dit-il, conduirait à l'anéantissement de tous les groupes subordonnés. Or puisque chacun d'eux joue le rôle de partie et remplit une fonction dans l'ensemble, il a le droit et le devoir de vivre pour son propre compte, et ses intérêts de conservation passent avant l'intérêt social, lequel n'a droit à prévaloir que s'il ne compromet en rien les conditions d'existence du groupe supérieur. » Bourdeau admet donc en principe la subordination de l'inférieur au supérieur mais avec des réserves et des exceptions. Par exemple le devoir national d[illegible]valoir sur le devoir humain si l'existence même de la patrie [illegible]u. Cependant au point de vue de la théorie de la vie, si

l'obéissance au devoir national comporte une diminution ou un obstacle à l'accroissement de la vie générale, s'il tend à empêcher ou à gêner la constitution ou l'évolution d'un être supérieur, l'humanité, par exemple, je ne vois pas comment on pourrait, au point de vue des principes, la justifier.

La morale de L. Bourdeau appelle donc quelques réserves. Elle n'en est pas moins digne d'intérêt, et il faut féliciter l'auteur d'avoir dit que les règles générales de l'éthique sont applicables sans doute dans la majorité des cas, mais comportent dans la pratique des exceptions et des atténuations sans nombre. « Il y a en elles quelque chose de flottant qui fait dépendre chaque division particulière moins de la rigueur inflexible de la loi que de la spécialité du cas et des circonstances. » C'est la justification du principe de la casuistique. Cependant il conviendrait encore ici de faire quelques restrictions. Ce sont les lois les moins abstraites qui peuvent ainsi varier et se combiner, et s'appliquer de manières très diverses, les lois ou la loi la plus abstraite doivent prévoir l'ensemble des cas possibles et formuler une règle idéale sans exception.

FR. PAULHAN.

Leclère. ESSAI CRITIQUE SUR LE DROIT D'AFFIRMER. Alcan, 1901, 263 pages.

La tâche que s'est proposée M. Leclère dans cet ouvrage peut être résumée assez simplement : restaurer la philosophie de Parménide, démontrer l'irréalité, le non-être absolu du phénomène et construire une métaphysique sur les ruines du phénoménisme. Voici maintenant sa méthode : l'acte essentiel de la pensée c'est l'affirmation; l'affirmation n'est pas seulement un phénomène de la pensée empirique, c'est-à-dire particulière et individuelle, c'est l'essence même de la Pensée en soi. Ne pourrait-on donc pas partir de l'affirmation pour déterminer ce qui n'est pas et ce qui est? que pouvons-nous affirmer : cela seulement qui se présente à l'esprit avec les caractères requis pour que l'esprit qualifie d'être l'objet qui lui est présent. Or la première condition de l'être c'est de ne pas apparaître sous deux aspects inconciliables, en un mot de ne pas impliquer contradiction; d'où cette règle : appeler être ce dont l'essence est conforme à ce qui a été reconnu comme constituant l'essence de l'être c'est-à-dire appliquer le principe d'identité, appeler non-être tout le reste, c'est-à-dire appliquer le principe de contradiction.

L'ouvrage doit donc comprendre deux parties essentielles, une partie destructive et une partie constructive. La première sera consacrée à démontrer à l'aide du principe de contradiction, l'irréalité, le néant de ce qui est l'objet habituel de nos affirmations, c'est-à-dire du monde phénoménal. Dans la seconde, à l'aide du principe d'identité, l'auteur construira une théorie de l'affirmable, c'est-à-dire de l'être.

Il serait assez malaisé de suivre M. Leclère dans le détail de l'argumentation qui remplit la première partie de sa thèse. Il y déploie une subtilité extrême, parfois, il faut le dire, un peu énervante, pour établir que ce que nous croyons le mieux connaître est rempli de contradictions et cette argumentation se laisse difficilement analyser et résumer. La conscience d'abord, condition de tout phénomène, est impensable, parce qu'on ne peut la saisir que dans l'idée de conscience, laquelle à son tour suppose l'idée d'idée de conscience et ainsi de suite. Le phénomène naturel, objet de la physique, est la négation même de l'être, le phénomène en effet ne peut ni manifester un objet à un sujet, ni résulter du conflit d'un sujet avec un objet, ni encore moins être en lui-même. Ni Kant ni Mill n'ont réussi à former du phénomène un concept qui ne fût contradictoire et inintelligible. Si le phénomène, étant absurde, ne peut pas être affirmé, c'est-à-dire n'est pas, la science de ce non-être ne peut être qu'illusoire. Dans ce chapitre qui est le plus développé du livre (ch. IV), M. Leclère s'efforce d'établir d'abord l'absurdité des concepts fondamentaux que suppose toute science, ceux de phénomène, d'espace, de temps et de nombre. Ensuite il montre que l'induction et la déduction sont également impossibles parce que le principe de l'existence de genres dans la nature, que supposent aussi bien la déduction que l'induction, est illusoire. Bref la science est impossible. On dira que la science réussit, mais ce succès consiste seulement en ceci qu'elle arrive à établir un certain accord logique entre les idées dans lesquelles nous résumons inexactement les faits et cela, à la condition d'oublier systématiquement les contradictions insolubles que l'on rencontre au seuil de chaque science. On admettra que si une pareille science suffit pour les besoins pratiques de la vie, elle ne saurait avoir aucune valeur théorique.

Que sera maintenant l'être, objet d'une affirmation légitime? Le chapitre V de la *Thèse* répond à cette question. De ce que j'affirme on peut conclure en toute confiance que quelque être existe, quand cet être ne serait que moi qui affirme. Je pense, donc l'être est, tel est le *cogito* de M. Leclère. Cette proposition ne résulte pas précisément du principe d'identité. Le principe qui pose, qu'il y a de l'être ne doit pas être confondu avec le principe qui veut que l'être soit identique à lui-même. Une première vérité s'impose à moi, c'est qu'il y a de l'être puisque je pense; ensuite, recourant au principe d'identité, j'affirme de l'être tout ce que contient la notion d'être. Or la prétention de M. Leclère est de ne pas se borner à la simple affirmation de l'être, mais d'en déterminer avec précision les caractères et la nature et de fonder ainsi une métaphysique aussi dogmatique et aussi positive que celle de Leibniz.

L'être avant tout est activité, et activité pensante puisqu'il se pose dans l'acte même de l'affirmation. Cette activité est libre; elle ne peut en effet être soumise à aucune nécessité intérieure, l'être excluant la

multiplicité, ni extérieure, puisque le principe d'identité veut que l'être existe par soi. Mais l'être est quelque chose de plus encore. La pensée contemple, la volonté agit; entre la pensée et l'activité, il faut un intermédiaire, quelque chose qui sollicite l'acte à se produire, sans nuire à sa liberté; cet intermédiaire, c'est l'amour. M. Leclère éprouve bien quelque difficulté à expliquer comment l'être qui exclut la multiplicité, absurde et contradictoire, contient cette pluralité de facultés. Il s'excuse de la nécessité de parler un langage fait pour les phénomènes et remarque que cette multiplicité étant qualitative et non quantitative, l'être peut fort bien, sans perdre son unité, être un faisceau de qualités.

L'être est donc Pensée, Amour et Liberté. Mais n'existe-t-il qu'un seul être ou y a-t-il plusieurs êtres? Avant de répondre positivement à cette question, M. Leclère commence par établir qu'il peut y avoir plusieurs êtres, car si l'unité interne est un caractère nécessaire de l'être, il ne suit pas de là qu'il n'y ait qu'un être. S'il n'y a qu'un être, comme l'être se pose lui-même, il possède pleinement l'aséité : il est parfait, il est Dieu. Mais s'il y a plusieurs êtres, ne seront-ils pas autant de dieux? Non, répond M. Leclère, car il n'y a aucune absurdité à admettre que des êtres imparfaits aient reçu de l'Être parfait, par une sorte de délégation, la faculté de se poser et ensuite d'agir les uns sur les autres; l'existence par soi est une perfection qui ne peut appartenir qu'à Dieu, mais Dieu peut permettre à d'autres de se poser (la position de soi étant un caractère essentiel de l'être). Ce qui prouve maintenant que cette pluralité d'êtres capables d'agir les uns sur les autres est plus qu'une simple possibilité, qu'elle est une réalité, c'est le Devoir. L'idée de Devoir, sans faire précisément partie de l'idée de l'Être, lui est essentielle, parce que la nécessité de l'existence de l'être est toute morale. Nous sommes parce qu'il est bon, donc obligatoire, que nous soyons; l'idée du devoir est donc l'idée du devoir être de l'être. Le devoir étant ainsi posé prouve d'abord l'existence de Dieu, parce que la loi morale a « comme le devoir d'être réelle dans un être qui soit en quelque sorte sa substance ». Mais il exige aussi qu'il existe le plus grand nombre possible d'êtres imparfaits, marchant vers la perfection de toutes les façons possibles. Et c'est ainsi que « de l'idée du devoir se déduit l'existence de la matière, des plantes, des animaux et des hommes et même la nécessité de l'évolution, à peu près comme le voulait Leibniz.

C'est qu'en effet M. Leclère nous propose une Métaphysique assez voisine de celle de la Monadologie : un monde d'êtres imparfaits mais inégalement imparfaits, dont l'essence est l'activité qui pense et l'amour; l'amour, c'est-à-dire la tendance, l'appétition de Leibniz, ce monde étant dominé par une nécessité morale qui a sa source en Dieu. Seulement, ces êtres sont capables de réagir les uns sur les autres et possèdent une liberté dont la réalité et la nature ne sont peut-être pas suffisamment expliqués. Cette métaphysique est en

somme très raisonnable dans ses grandes lignes et nombreux sont d'ailleurs en ce moment les philosophes qui rattachent leur pensée à celle de Leibniz. On peut seulement se demander s'il était bien nécessaire, pour arriver à ce résultat, de ressusciter Parménide et de faire au phénomène la guerre sans merci que lui déclare l'auteur. Peut-être même cette métaphysique eût-elle semblé plus solide sans la critique qui la précède. Il y a en effet un contraste dont tout lecteur sera frappé entre l'excessive sévérité critique que déploie M. Leclère dans la partie négative de sa thèse et la confiance dogmatique dont il fait preuve dans la partie positive. On se demande, comme l'a fait spirituellement M. Egger à la soutenance, ce qui arriverait si le phénomène voulait se venger et fondait à son tour sur l'être, avec les armes mêmes qui ont servi à le combattre. Il aurait beau jeu à lui démontrer qu'il n'est qu'une apparence et que lui non plus n'existe pas. Et la critique serait grave, car si le phénomène peut se résigner à ne pas exister absolument n'étant qu'apparence, il n'en est pas de même de l'être. Il faut bien avouer en effet que toute cette doctrine de l'Être renferme de nombreuses obscurités. On conçoit assez bien que l'activité de penser soit l'essence de l'être, parce que cette activité se pose évidemment en dehors et au-dessus du phénomène qui est pensé; mais qu'est-ce que l'amour en dehors de la pensée empirique? qu'est-ce en outre que la liberté de cet être que domine une nécessité morale et qui d'autre part subit à chaque instant les actions exercées sur lui par d'autres êtres? Suffit-il, pour lever cette difficulté, de dire que l'être consent à être volontairement ce qu'il est stimulé à être? Et que dirons-nous de cette délégation par laquelle Dieu permet à l'Être de se poser et d'agir sur ses semblables? N'est-ce pas un langage métaphorique qui dissimule mal le vague des idées. Enfin les êtres sont multiples. Comment comprendre que la multiplicité absurde dans le monde des phénomènes ne le soit plus dans le monde des noumènes? N'est-ce pas même dans ce monde de l'ὄν et de l'ἕν qu'elle est le plus inintelligible?

Bref M. Leclère avait fait preuve dans la partie critique de son ouvrage d'une subtilité certainement excessive et qui semblait devoir le conduire au scepticisme. Il s'excuse au début de sa Théorie de l'Être, de la brièveté de la Métaphysique qu'il va esquisser. Une Métaphysique doit être courte, dit-il, et il faut se défier de tout traité de Métaphysique de quelque étendue. Cela est fort bien dit; mais il semble qu'après avoir douté de tout dans la première partie de sa thèse, il devait se borner à dire dans la seconde : Tout ce que j'affirme d'ordinaire est contradictoire et absurde, donc irréel, mais j'affirme donc l'être est et son essence est d'affirmer, c'est-à-dire de penser. L'erreur de M. Leclère paraît être d'avoir cru qu'il était possible d'aller plus loin [illegible]onder sur cette affirmation l'Être-pensée, une science développée, [illegible]'il en dise, de cet Être, et cela en s'appuyant sur le seul prin[illegible]lentité qui n'a jamais enrichi aucun concept. Or c'est cette

science qui bien plus que celle du phénomène est un geste illusoire de l'esprit. Et ce qui le prouve, c'est le langage même dans lequel elle s'exprime, langage fait pour les phénomènes et qui perd tout sens précis dès que l'on veut faire abstraction de tout ce qui est phénomène.

H. LACHELIER.

Prof. Paul Schwartzkopff. BEWEIS FUR DAS DASEIN GOTTES. 1 vol. in-8° de VII-118 p. Halle-a.-S. und Bremen, Ed. Müller, 1901.

L'essai de M. Schwartzkopff est dédié aux « sceptiques cultivés » (Den Gebildeten unter den Zweiflern). Entendons par là les sceptiques en matière religieuse. Nous avons affaire à un essai d'apologétique. Non que l'auteur veuille démontrer directement la foi; il veut écarter, en se plaçant sur le terrain du *savoir*, ce qui est un obstacle à la foi, et montrer le peu de valeur des preuves *contre* l'existence de Dieu. Pour cela, il entreprend de *démontrer cette existence.*

Or c'est là une entreprise démodée; il le sait bien. N'a-t-il pas contre lui les résultats de la critique kantienne? Certes, Kant a raison; on ne peut dépasser par la connaissance les limites de l'expérience, et démontrer un dieu *supramondial* (überweltlich). Mais ne peut-on établir l'existence d'un dieu *immanent au monde* (innerweltlich)?

A cette fin, il est nécessaire d'éclaircir les notions de la *chose en soi*, de la *causalité*, du *temps*, du *monde extérieur*. Kant place la chose en soi hors de la causalité et du temps. Mais on aboutit par là à l'identité abstraite de Schopenhauer, au nihilisme. L'expérience trouve la chose en soi dans le phénomène; le mouvement procède de la *force*, dont il est une extériorisation. Et que l'on n'objecte pas, avec Kant, que la causalité est une forme de la représentation. Dans le *sentiment* (Gefühl), le sujet a l'expérience immédiate de son pouvoir causal à titre de chose en soi, en dehors des formes de la représentation. Si la chose en soi est cause, elle est par là même dans le temps. — Mais le sujet qui *sent* n'est-il pas l'unique réalité? La distinction entre la *perception* (Wahrnehmen) et la *représentation* (Vorstellen) nous défend de le croire. Dans le *sentiment* même, cette distinction se révèle, sous la double forme de la contrainte (perception) et de la liberté (représentation). — Ainsi l'expérience nous fait voir dans le monde un ensemble de forces, qui agissent et réagissent les unes sur les autres. Or cet unité d'action dans le monde ne s'explique que par l'existence d'une cause universelle, d'une *âme du monde*, qui est Dieu. Nous obtenons par là le Dieu du *panthéisme*. — Mais, parmi les effets cosmiques, il y a les esprits et leurs actes. Donc la cause universelle doit avoir les caractères de l'esprit; et, comme elle est *une* en elle-même, elle est *esprit, personnalité*. Nous obtenons par là le Dieu du *théisme*. Ce Dieu est immanent au monde; il vit et agit dans chaque être, sans qu'il faille, avec Lotze, refuser à cet être la spontanéité. L'expérience ne

nous permet pas d'aller plus loin ; Dieu ne nous est *connu* que par ses rapports avec nous. Mais en lui-même, il peut dépasser ce mode d'existence.

Telle est la preuve *cosmologique*, l'*unique* preuve démonstrative. La preuve *téléologique* n'en est pas une à proprement parler. Elle sert seulement à nous donner de la nature de Dieu une idée plus claire. Elle permet d'écarter un certain nombre d'objections, en particulier celles qui naissent du fait de la *douleur* et du fait de la *mort*. L'auteur s'efforce, dans une courte esquisse de théodicée, de montrer comment la douleur et la mort rentrent dans le plan de Dieu, comment chaque être et chaque espèce, ainsi que chaque état, doivent être considérés dans leurs rapports avec un être, une espèce, un état supérieurs. — La preuve *morale* ne servira pas, comme chez Kant, à suppléer à la preuve théorique. Elle servira, elle aussi, à nous donner de Dieu une idée plus exacte, et à préparer plus immédiatement le règne de la foi, en rapprochant Dieu du cœur. — Mais, à cet égard, la preuve *christologique* (christologische Beweis) est décisive et autonome. Pour qui a la foi, Dieu est a*mour* universel ; cet amour est incarné pour l'homme moral et religieux dans la personne du Christ.

L'opuscule se termine par une réfutation des arguments de M. Deussen (dans ses *Éléments de Métaphysique*) en faveur de la subjectivité de la relation causale et du temps. L'auteur ne veut admettre la thèse de Kant et de Schopenhauer qu'à l'égard de l'*espace*.

Tout l'effort spéculatif de M. Schwartzkopff s'est concentré sur la preuve *cosmologique*. Son argumentation admet l'existence de la *chose en soi* ; mais elle replace cette chose en soi dans la sphère de l'expérience, avant tout de l'expérience *interne*. La notion de *force* a-t-elle pour les savants le sens métaphysique qu'il lui donne ? Peut-on soutenir, d'autre part, que le *sentiment* nous révèle à nous-mêmes comme sujet pur, moi, chose en soi, en écartant toutes les formes de la représentation ? Le sentiment est conscient, ce semble, et *représenté*, ou, si l'on veut, *présenté*, ou mieux encore *présentation*. L'existence des choses *extérieures* est-elle garantie par la contrainte inhérente au sentiment ? L'analyse de Stuart-Mill permet, ce semble, d'expliquer cette contrainte, et, par suite, la différence entre le *Wahrnehmen* et le *Vorstellen*. L'*universelle interaction* est-elle objet d'*expérience* ? Il faudrait, pour cela, que l'expérience fût adéquate à l'univers. Kant l'admet mais à titre de loi de la pensée. Peut-on l'admettre comme *extension* de l'expérience actuelle ? Mais il faudrait établir *d'abord* que l'univers est un tout *achevé*. — Les difficultés de la thèse de M. Schwartzkopff ne viennent-elles pas, en partie, de son *substantialisme* ? Il réalise la *chose en soi* dans le monde des phénomènes, à titre de *cause* ; mais cette cause est une *substance*, le *support* (Träger) de ses effets. En renonçant à cette notion de substance, les difficultés relatives à l'aperception du sujet par lui-même ne disparaîtraient-elles pas ? Et ne pourrait-on, par analogie, retrouver l'existence de Dieu dans l'univers d'une expérience

élargie? Quoi qu'il en soit, il est difficile d'admettre l'hypothèse substantialiste, et surtout de placer la *chose en soi* dans le *phénomène*.

J. SEGOND.

II. — Histoire de la philosophie

Adolphe Lair. CORRESPONDANCE DE TH. JOUFFROY, publiée avec une étude sur Jouffroy. Paris, Perrin, 1901, 426 p. in-12.

Comme un grand nombre des publications de correspondances, celle des lettres de Jouffroy, malgré l'intérêt qu'elle présente de nous faire pénétrer au jour le jour dans l'intimité d'une âme dont le souvenir est plein de charme, ne semble devoir nous apprendre rien de bien nouveau sur le caractère ni surtout sur les doctrines de leur auteur. Ce jeune homme, qui jouissait parmi ses amis d'une réputation d'espièglerie et de malice (bien que peut-être aujourd'hui son esprit puisse nous sembler assez lourd), expose-t-il dans ces conversations par écrit ses idées véritables, ou ne conte-t-il pas à ses correspondants quelqu'une de ces « gausses » ou de ces « craques », comme il dit, dont lui-même nous cite un exemple (p. 137)? Et surtout, avec la mobilité de son esprit, son impressionnabilité aussi changeante que vive, bref ce qu'il y avait en lui d'un poète, n'a-t-il pu penser également, aux différents moments où il les écrivait, deux affirmations contradictoires? La question est de savoir laquelle des deux est la plus fréquemment renouvelée, la plus capable de naître du fond même de son caractère, au milieu de circonstances extérieures les plus diverses; et il est beaucoup moins hasardeux de chercher la solution de ce problème dans ses ouvrages que dans ses lettres.

Le mieux à faire est donc de glaner dans celles-ci des renseignements anecdotiques sur le temps et le milieu où vivait ce normalien de la Restauration. On y voit, par exemple, par des développements longs et répétés (85-88, 93-94, 97, 134-138, 240-244, 273, 279), qu'alors comme aujourd'hui, la question du mariage tenait dans les méditations et dans les discussions des normaliens une place considérable. On y peut relever également les jugements qu'il portait sur l'Université d'alors : « Quel homme d'honneur peut songer désormais à demeurer longtemps dans l'Université? Il ne sacrifiera pas ses principes et alors on le saura et il sera exclu, ou si par hasard on ne le sait pas, les choses en seront bientôt au point qu'il sera obligé de demander sa démission pour se soustraire à la terrible et honteuse solidarité du système de servitude et d'abrutissement que suit l'Université » (341; cf. 148, 282-284, 287-288). Et des faits justifient cette indignation un peu déclamatoire; qu'on voie par exemple le récit d'une soutenance de thèse (p. 164-165). Damiron et Jouffroy sont suspects; pourquoi? « Nous sommes de l'Ecole, nous sommes élèves de Cousin » (294). Le cours de Cousin à la Sorbonne est suspendu d'une manière

bassement hypocrite (312-313). L'intimité de Jouffroy avec Cousin (116, 214) explique les nombreux détails que les lettres contiennent sur le caractère et les projets de Cousin (106, 130, 133, 143, 146, 171), ainsi que sur les sentiments que Jouffroy éprouve pour lui et les jugements qu'il porte sur sa conduite (146, 178-179, 343). Jouffroy excelle dans ces formules — vraies ou fausses — qui exécutent un homme en une ligne : « Villemain est un pauvre politique » (190); et ceci qui est plus grave : « Il voudrait nous inquiéter, mais il manque d'une qualité pour arriver à ce but : c'est la réputation d'être un homme sincère » (159). Voilà pour Villemain. Voici pour Bossuet : « Un homme peut professer des opinions absurdes sans être fou : témoin Bossuet » (230). La finesse d'analyse de Jouffroy s'élève jusqu'à la psychologie des peuples : exemple, ce qu'il dit du caractère du peuple italien (422); et ses réflexions sur la condition des femmes en Italie (383-387) sont de bonne sociologie.

A côté de tous ces détails anecdotiques, on peut trouver dans les lettres de Jouffroy des renseignements sur son caractère et ses idées. M. Lair en a dégagé quelques-uns dans l'étude publiée par le *Correspondant* qui reparaît en tête de ce livre. La place me manque pour relever dans ce travail des citations inexactes, autant du moins que la fausseté presque constante des références permet d'en juger. En voici un exemple typique : une même citation (8-9) est munie de deux références différentes, mais qui par compensation sont aussi fausses l'une que l'autre. Il y a d'ailleurs lieu de faire à M. Lair de plus graves reproches. Tout d'abord, comment peut-il dire (63) que nulle part dans ces lettres la question de l'existence de l'âme n'est agitée, puisque lui-même cite à la page suivante des textes affirmant son immortalité? Notons à ce propos un argument de M. Lair qui me semble peu concluant : « Quand Damiron voit mourir un frère qu'il aimait tendrement, [Jouffroy] n'hésite pas à lui dire pour le consoler : « Vous avez « des croyances, des espérances. » On ne fait appel à ces espérances « que lorsqu'on les partage soi-même. » Admirable argument qui transforme en champion de l'immortalité de l'âme quiconque aura eu à écrire une lettre de condoléances.

Si M. Lair rappelle justement ce qu'il y avait dans le caractère de Jouffroy d'imaginatif et de poétique d'une part, d'espiègle et de malicieux de l'autre, il néglige de mettre en lumière un trait essentiel de ce caractère, à savoir son côté stoïcien, bien que d'ailleurs il cite lui-même d'une manière assez sporadique des textes où ce trait se manifeste. Je demande la permission d'insister sur ce point, car j'y crois trouver la solution du problème que reprenait M. Ollé-Laprune, dans son ouvrage posthume sur Jouffroy (Paris, Perrin, 1899), et que M. Lair reprend après lui, de savoir si l'auteur de l'article « Comment les dogmes finissent » n'aurait pas fait une fin chrétienne ou tout au moins ne serait pas mort dans les angoisses du doute. Il me semble que dans l'examen de cette question, l'argumentation est viciée par une

équivoque. M. Lair termine son étude en attribuant à Jouffroy ce que Tertullien appelle le christianisme naturel, — ce qui n'est pas absolument la même chose que le mot de l'abbé de Noirlieu appelant Jouffroy une âme naturellement chrétienne. Mais ce christianisme naturel, dépouillé, comme M. Lair semble l'admettre, « de la profession formelle du symbole », me semble étrangement voisin de ce qu'on appelle communément religion naturelle; or précisément Jouffroy (150) oppose à la religion positive, en qui il croyait jadis, « la religion naturelle qu'il ne reniera jamais ». A mainte reprise, il attaque non sans âpreté le christianisme (p. ex. 218-219). Une citation dont M. Lair a négligé de tirer parti me semble intéressante à ce propos : « La mythologie est une traduction poétique de la nature visible; elle suffisait à l'ignorance primitive des peuples. Les religions postérieures ont voulu traduire l'invisible; plus mensongères que le paganisme, elles nous ont donné un faux invisible qui a perdu tout crédit et qu'elles ne peuvent plus défendre que par l'autorité des lois et la force des armes. Les persécutions ne résolvent point un problème, et la raison humaine n'admet point une solution fausse, quel que soit le nombre des bûchers et des sabres qui la protègent. Le Pigeon chrétien n'explique pas mieux l'amour que le Cupidon d'Homère, et ma curiosité s'obstine à n'être pas satisfaite » (256).

Pourquoi supposer que Jouffroy ait changé d'avis? Est-il mort sceptique ou chrétien? demande-t-on. La réponse est bien simple : il est mort comme il a vécu, spiritualiste. Ce « dogmatisme éclairé » qu'il oppose à la foi (220), cette doctrine qui pour Cousin n'était peut-être qu'une arme à la fois défensive et offensive du libéralisme, et, si l'on nous passe l'expression, un anticléricalisme opportuniste, Jouffroy jusqu'à sa mort y a cru de toute son âme, et cela en raison de son caractère stoïcien.

Il est vrai que si l'on cherche à transformer en christianisme le spiritualisme de Jouffroy, inversement Jouffroy transforme en spiritualisme le christianisme, au moins le christianisme primitif : « Ses dogmes primitifs étaient conformes à la raison » (218); il réunit dans une même expression et dans une sorte d'alliance « la doctrine chrétienne et stoïque » (85). Son âme poétique était surtout touchée de ce qui, dans le christianisme, parle au cœur et même à la sensibilité (329-330); et il est tellement vrai qu'il s'agit là d'une tendance surtout artistique et littéraire, qu'il unit et « confond sans effort » le christianisme et le paganisme (417).

Mais là n'est pas le fond de sa pensée réfléchie : celle-ci est purement stoïcienne; en voici quelques traits principaux : condamnation de la sensibilité par opposition à la raison (170, 199-200) et à la volonté (299-301); sacrifice du bonheur au nom de la vertu, du τόνος et du devoir (176-177, 229, 322-324, 333; cf. aussi le curieux récit, probablement vrai, car il semble bien que Jouffroy l'ait écrit pour lui seul, d'une autre « nuit » où « plein d'une joie affreuse » il sacrifie l'amour

au devoir [17]); lui-même invoque nommément le stoïcisme (200). Il n'est pas jusqu'au pessimisme stoïcien, résultant de la disproportion entre la réalité et l'idéal, de ce fait que le sage est un idéal irréalisable et que le stoïcien lui-même ne se distingue des *stulti* qu'en ce qu'il sait ce qu'il faudrait pour ne pas l'être (334), qui ne se retrouve chez Jouffroy, par exemple dans un passage curieux où, sur un ton déclamatoire qui lui est commun avec maint de ses contemporains, il doute, au nom de son expérience de vingt-trois ans, de cet ordre universel qu'il a emprunté aux stoïciens pour en faire une doctrine à la fois métaphysique et morale. « J'ai sous ma fenêtre d'honnêtes couturières qui depuis six heures du matin jusqu'à huit heures du soir cousent et médisent, depuis huit heures jusqu'à minuit raccrochent, et passent le reste des vingt-quatre heures à se prostituer comme des bacchantes : c'est une des vies les moins hideuses que je connaisse. Du reste notre siècle vaut bien celui de Tibère et de Catherine de Médicis; dans tous les temps les hommes ont été les mêmes, vils et ridicules. Les crimes ont succédé aux crimes, les sottises aux sottises, les systèmes aux systèmes, les préjugés aux préjugés; peu de vertus, peu de certitude, point de bonheur; je ne vois que la lune, le soleil et les étoiles qui proclament quelque ordre dans ce bas-monde, mais nous ne les voyons que de loin » (275). C'est ce stoïcisme même de Jouffroy, avec le principe de la subordination de la sensibilité à la raison, qui lui interdisait de revenir au christianisme, quelque doux que fussent les souvenirs de son enfance chrétienne, une fois qu'il avait dû le condamner au nom de la raison.

G.-H. Luquet.

A. Hatzfeld. Pascal (*Collection des grands philosophes*). Alcan.

Il n'est pas d'auteur plus étudié que Pascal. Serait-ce qu'il n'en est pas qui soit « mieux approprié à l'état actuel de nos âmes? » Ce n'est pas cependant le Pascal romantique ou sceptique, « l'homme de ce temps-ci, le Pascal tel que chacun le porte et l'agite en soi » (Sainte-Beuve), mais le Pascal historique, se dressant dans l'isolement majestueux du passé, qui nous intéresse aujourd'hui. On nous a trop longtemps montré un Pascal à notre image, tourmenté, inquiet, en lutte avec lui-même; c'est un Pascal pacifié, harmonieux, que la critique s'efforce aujourd'hui de nous rendre. Elle a remis au creuset et fondu les éléments divers de cette nature puissante. Elle a compris que pour être historiquement vraie, toute étude sur Pascal doit être philosophique ou systématique. « Pour entendre le sens d'un auteur, dit Pascal lui-même, il faut accorder tous les passages contraires... Tout auteur a un sens auquel tous les passages s'accordent, ou il n'a pas de sens du tout. »

L'unité, selon M. Hatzfeld, est dans la vie de Pascal, si partagée

qu'elle paraisse entre l'étude, le monde, la retraite pieuse, et entre les études diverses : celle des sciences, de la philosophie et de la religion.

Elle est aussi dans sa doctrine, conciliation mystique des systèmes exclusifs et contraires, épicurisme et stoïcisme, septicisme et dogmatisme, entre lesquels se partage la philosophie.

Elle est dans ses travaux mathématiques et physiques, si divers qu'ils soient, Pascal ne s'étant adonné à la science que par intervalles, l'ayant toujours considérée comme « l'essai, non l'emploi » de son esprit, s'y étant signalé par des découvertes d'une originalité puissante, mais particulières, n'ayant laissé que de courts traités, mais d'une forme achevée, n'ayant été en un mot qu'un « amateur de génie ».

Elle est dans sa foi religieuse, et s'appelle alors orthodoxie catholique. Pascal, amateur aussi en théologie, n'aurait pas vu la portée du dogme janséniste, aurait défendu l'*Augustinus* sur la foi de ses maîtres, et sans l'avoir lu (?), aurait cru de bonne foi, étant janséniste, pouvoir être attaché et à la liberté et à la grâce; il aurait, en morale, condamné la casuistique avec justice, mais sans ménagements.

L'unité est enfin dans l'œuvre capitale de Pascal : l'apologie de la religion. La religion catholique est la seule qui soit philosophiquement vraie, la seule qui résolve les antinomies de notre nature, qui donne un sens satisfaisant et profond aux mots : grandeur et misère de l'homme, justice, force et bonheur. Elle s'appuie sur des preuves historiques fondées. Il n'y a d'autre obstacle à la foi que les passions.

Cette interprétation de Pascal est elle-même apologétique. Elle est contestable dans le détail, elle paraît légitime en principe ou comme tendance générale. Il faut en effet rétablir d'abord dans son unité l'œuvre de Pascal. Mais la question se posera ensuite de savoir si les aperçus profonds de Pascal, les échappées de son génie ne sont pas supérieures à l'œuvre qu'il a tentée, si, selon le sort commun aux philosophes, les matériaux qu'il assemble n'ont pas, pour nous, plus de prix que sa construction même.

L. DUGAS.

Dr Ludwig Goldschmidt. KANTKRITIK ODER KANTSTUDIUM (FÜR EMMANUEL KANT). 1 vol. in-8° de XVI-218 pages. Gotha, E.-F. Thienemann, 1901.

M. Goldschmidt s'est déjà fait connaître par la réimpression des *Marginalien und Register* de Mellin. Dans l'introduction dont il faisait précéder cet ouvrage, il se montrait kantien orthodoxe et quelque peu intolérant. Il développe aujourd'hui cette orthodoxie et cette intolérance dans une étude nouvelle. Comment faut-il entendre la critique Kantienne ? tel est l'objet de cette étude. Et l'auteur procède à la solution de manière très aggressive, en malmenant tous les néo-Kantiens actuels dans la personne de l'un des plus illustres parmi eux, Frédéric

Paulsen. Le livre de Paulsen sur *Emmanuel Kant* lui fournit l'occasion de cette attaque. Et il déroule longuement ce thème essentiel : « Paulsen n'a pas compris Kant », avec, parfois, des variantes comme celle-ci : « Paulsen n'a pas pu comprendre Kant ». Il va sans dire que M. Goldschmidt a compris Kant, et que quiconque ne le comprend pas comme lui, ne le comprend pas du tout. Car c'est un terrible dogmatique que M. Goldschmidt sous ses apparences de criticiste. Il ne veut pas que l'on interprète son auteur : il traite avec dédain M. Reininger, dans une note, pour avoir dit que chacun lisait Kant suivant son point de vue personnel. Il croit à la vérité immuable. Il aspire à *savoir*, et rejette tout ce qui ne se ramène pas à une stricte démonstration. Il admire Kant à *la lettre* et en tout. Il veut que la *Critique de la Raison pure* soit définitive. Il s'indigne que l'on puisse mettre en doute le caractère légitime de la déduction des catégories. Il n'a pas assez d'ironie cachée contre Paulsen, parce que celui-ci a cru démêler une opposition de méthode entre le XVIIIe siècle, à l'esprit mathématique et aprioriste, et le XIXe attaché à la méthode historico-génétique. Et Paulsen, qui croit également avoir découvert chez Kant un métaphysicien idéaliste! Ne *sait*-il pas que *toute* la métaphysique se ramène à l'étude de la *raison pure*? Il affirme qu'il existe des êtres supra-sensibles et que ceux-ci ne sont pas de purs inconnaissables. Que peut-il *savoir* sur ces choses, puisque M. Goldschmidt ne *sait* rien à leur sujet?

En somme, œuvre de polémique procédant d'un point de vue très étroit; aucun éclaircissement sur la pensée de Kant (M. Goldschmidt a trop bien *compris* cette pensée pour y voir des difficultés); condamnation de toute recherche nouvelle en matière philosophique, sous le vieux prétexte que les philosophes se contredisent entre eux et que la vérité s'impose à tous, la même pour tous; — voilà tout ce que l'on trouve dans cette étude, avec de cinglantes ironies dans le goût de celle-ci : *professor*, *profitor*. A vrai dire, le livre de Paulsen était plus suggestif, et — l'épithète cadre mieux avec les visées de M. Goldschmidt — plus *instructif*.

J. SEGOND.

George Samuel Albert Mellin. MARGINALIEN UND REGISTER ZUR KANTS KRITIK DER REINEN VERNUNFT (nouvelle édition précédée d'un *Essai sur le vrai sens de la Critique de la Raison pure*, par le Dr Ludwig Goldschmidt), 1 vol. in-8 de XXIV-167-189 p. Gotha, Thienemann, 1900.

Les *Notes Marginales* de Mellin furent publiées à Züllichau en 1794 par un kantien fervent, qui, ainsi que nous le rappelle M. Goldschmidt, s'était réellement assimilé la doctrine de Kant. Résumé, paragraphe par paragraphe, de la *Critique de la Raison pure*, elles peuvent, ainsi que le dit Mellin dans son *avant-propos*, remplir un triple office.

Elles permettent, en effet, de se faire à l'avance une idée exacte, bien que sommaire, de la section que l'on se propose d'étudier. Elles permettent encore de revoir, après une étude approfondie, cette même section dans ses points essentiels. Elles permettent, enfin, de soumettre, après l'étude complète de la *Critique*, l'ouvrage tout entier à une revision analogue. Ajoutons, toujours d'après Mellin, l'avantage que l'on trouve à pouvoir ainsi interrompre et reprendre à volonté sa lecture de l'œuvre kantienne. Le *registre* contient tous les mots essentiels de la langue de Kant, avec renvoi aux passages où ces mots sont employés. — M. Goldschmidt, il nous l'explique dans son *avant-propos*, a jugé utile de rééditer les *Notes* de Mellin, afin de permettre aux philosophes actuels de se faire du but poursuivi par Kant et des points établis par lui une idée exacte. Kant, en effet, a été méconnu par ceux qui ont prétendu l'interpréter, et partir de sa *Critique* pour fonder une *métaphysique* nouvelle. Par cette offensive contre les pseudo-kantiens, M. Goldschmidt veut surtout atteindre M. Paulsen; et il proteste contre l'appellation (à sens dédaigneux) de kantien *orthodoxe*, que M. Paulsen lui a décerné dans les *Kantstudien*. Il se défend de tout parti pris d'école; et il est certain d'avoir démontré que M. Paulsen n'a pas compris le but de la *Critique* et les résultats auxquels elle arrive. — L'essai sur *le vrai sens de la Critique* (zur Würdigung der K. der V.) est précisément destiné à familiariser le lecteur avec la véritable pensée kantienne. M. Goldschmidt y analyse scrupuleusement les diverses parties de la *Critique*, en montrant quels rapports offre celle-ci avec la tentative de Hume, et comment il est impossible de s'en tenir à l'empirisme sceptique de ce dernier. (Il se déclare ainsi l'adversaire du *retour à Hume*, professé par certains philosophes de nos jours, comme M. Stein). Il insiste sur la véritable notion de l'espace et du temps, sur le caractère purement *limitatif* du concept de *chose en soi*, laquelle ne peut être *pour nous* qu'un véritable *rien*, sur la chimère que poursuivent tous les métaphysiciens, les post-kantiens comme les pré-kantiens, avec leur prétention de connaître ce qui dépasse l'expérience sensible et de doter l'absolu d'attributs que l'expérience n'aurait pas fournis. — En tout cela, M. Goldschmidt se montre vraiment *kantien orthodoxe*. Mais cette appellation n'implique aucune défaveur. Lui-même nous explique très bien, au sujet de Mellin, qu'il y a plus d'originalité à se pénétrer par sa propre réflexion des idées d'un penseur que l'on a exactement compris, qu'à imaginer un système nouveau. La *Critique* de Kant est *science*, ainsi que Kant s'en flattait — tel est le résumé de la pensée de M. Goldschmidt — et elle a tué en principe la spéculation métaphysique, laquelle durant deux mille ans (on reconnaît le principal grief de Kant) n'a pas fait un pas en avant.

L'orthodoxie *personnelle* de M. Goldschmidt est-elle inattaquable? M. Paulsen a-t-il tort de vouloir interpréter Kant? Kant a-t-il fait une œuvre définitive? Autant de questions que nous n'aborderons pas.

Mais M. Goldschmidt permet à tous ceux qui sont capables d'un effort de réflexion intense de se poser avec fruit ces diverses questions. Il a vraiment donné à tous les *fidèles* de Kant (orthodoxes ou non) un instrument d'étude indispensable.

J. Segond.

Robert Schlüter. Schopenhauers Philosophie in seinen Briefen. Leipzig, A. Barth, 1900.

M. R. Schlüter s'est proposé, en ce rapide et fort intéressant travail, de tirer de la correspondance de Schopenhauer une instruction sur sa philosophie. Les lettres de Schopenhauer sont toujours curieuses et piquantes; elles ont, de plus, une signification que M. Schlüter s'applique à dégager : elles montrent clairement, selon lui, que sa philosophie, loin de n'avoir jamais varié, comme on le dit, présente au contraire une évolution marquée. Et cette évolution, qui porte sur toutes les parties du système, théorie de la connaissance, métaphysique, esthétique, éthique, apparait surtout dans les lettres du maître à quelques disciples ou amis, J. A. Becker, J. Frauenstædt, etc. Elle a consisté essentiellement à passer du point de vue étroitement idéaliste à un point de vue plus réaliste. Peu à peu, on le voit abandonner le dogme de la volonté, en tant qu'elle serait la chose en soi de Kant, et sortir de son subjectivisme intransigeant; chaque jour, les phénomènes, les espèces, les individus gagnent, dans sa pensée, une réalité immanente, qui ne peut se tirer du sujet et en demeure indépendante. Le Schopenhauer de la vieillesse, en un mot, est décidément un autre homme que le Schopenhauer dogmatisant de la jeunesse, négateur de la pluralité et de l'individualité. Contradiction! diront quelques-uns, et c'est là un reproche trop aisé. Mais il s'agit d'abord de connaître mieux ce grand penseur, afin de lui rendre la justice qu'il mérite.

L. Arréat.

Alfred Kühtmann. Maine de Biran. Max Nössles, Brême, 1901, 195 p.

Le but de l'auteur dans cet opuscule est : 1° d'exposer à grands traits les tenants et les aboutissants historiques de la philosophie biranienne et d'esquisser brièvement la vie du philosophe et le milieu où elle se passa; 2° de développer d'une manière plus étendue les problèmes fondamentaux de sa philosophie : — rapport de la volonté avec la sensation et la représentation, — l'aperception, l'acte d'attention comme centre du problème psychologique et métaphysique, — la causalité de la volonté et le problème de la cause, — la volonté comme centre du problème moral.

La première partie de l'ouvrage est de b

elle comporte 124 pages sur 195 que contient le livre. Cette disposition est peut-être regrettable ; car on risque de perdre de vue Maine de Biran lui-même. L'originalité et la valeur du philosophe apparaitraient peut-être mieux si M. Küthmann avait un peu élagué le taillis des considérations purement historiques dont il a entouré son sujet. Des rapprochements trop nombreux nuisent à l'intérêt que nous portons aux doctrines que nous étudions, et les théories qu'on leur compare ne laissent pas de les couvrir d'un peu d'ombre.

Un dernier chapitre contient le résumé des opinions personnelles de M. Küthmann. Pour lui la causalité est une forme du principe de raison, une application de ce principe au contenu de l'expérience. En ce qui concerne la causalité psychique, il adopte la théorie du parallélisme ou de l'identité. Il nie la possibilité d'un infini actuel. En ce qui concerne la théorie de la connaissance, il admet qu'il n'y a pas de sujet sans objet et réciproquement : sur cette corrélation repose l'impossibilité d'admettre un monde indépendant de notre pensée et de comprendre l'origine de la sensation et de ses qualités. M. Küthmann se rallie également au principe de la relativité de la connaissance et place comme premier principe de raison la volonté. Enfin il admet entre la science et la métaphysique un rapport intime : sans doute la métaphysique ne prétend pas à la certitude des autres sciences, mais toutes les sciences viennent aboutir aux problèmes transcendants de la philosophie. La métaphysique est donc comme le couronnement de la science; mais cet effort pour totaliser le savoir garde la marque de la personnalité du penseur.

En somme ce livre est l'œuvre d'un érudit, très versé dans la connaissance de la philosophie française et en même temps d'un esprit ferme et pénétrant.

L. DHUET.

W. Hastie. KANT'S COSMOGONY (edited and translated by). 1 vol. in-8° de CIX-205 p. Glasgow, Maclehose, 1900.

M. Hastie a traduit, sous le titre général de *Kant's Cosmogony*, la *Naturgeschichte und Theorie des Himmels* de 1755 et l'essai de 1754 sur le *ralentissement de la rotation terrestre*. Il a fait précéder ces deux œuvres d'une introduction fort instructive, dans laquelle il cherche à bien marquer la véritable valeur des idées scientifiques de Kant. Il lui paraît que l'on commet une faute capitale de méthode en n'envisageant chez Kant que le philosophe de la dernière période au détriment du savant de la première. La philosophie critique de Kant semble à tous les philosophes actuels le refuge nécessaire, après l'échec des systèmes issus de la pensée kantienne. Mais il faut revenir au Kant de 1755, et ne pas s'arrêter à celui de 1781. On dépassera ainsi le formalisme de la *Critique*. — La valeur de Kant, comme savant, longtemps perdue de vue, a été établie au XIXe siècle par des savants

de premier ordre, tels Arago, Helmholtz, lord Kelvin (à qui ce volume est dédié). — Kant apparait comme l'esprit le plus scientifique du XVIIIe siècle, le grand intermédiaire entre Newton et Laplace, à la fois empiriste et spéculatif. Et M. Hastie étudie les rapports de la cosmogonie kantienne avec la cosmogonie épicurienne (telle que l'expose Lucrèce), avec les idées de Descartes, de Newton, de Thomas Wright of Durham (qui suggéra à Kant l'idée de sa cosmogonie, l'engagea à dépasser Newton, et joua à cet égard le rôle que devait jouer Hume à l'égard de la philosophie critique). Puis il retrouve des idées analogues à celle de Kant chez Lambert, chez Laplace (dont le système est bien moins général et bien moins solide que la théorie kantienne), chez Herschel. Il montre comment Kant a été le promoteur de la théorie de l'évolution, même appliquée aux êtres vivants (voyant, d'ailleurs, dans l'évolution un but qui est l'apparition de l'homme et le développement de l'humanité avec ses facultés morales). Il fait voir aussi que la théorie kantienne laisse inexpliquées les origines de la nébuleuse, mais que Kant indique la théorie dynamique où cette explication pourra être cherchée. — Enfin il étudie les rapports de la cosmogonie kantienne avec la religion et la théologie. L'évolution mécanique n'exclut pas l'intervention divine, à la condition de ne pas entendre cette intervention au sens où la prenait Newton. L'ordre de l'évolution est la preuve la plus éclatante de l'existence d'un Dieu qui embrasse tous les temps et tous les espaces et qui a créé le monde. Il est vrai que plus tard, dans la *Dialectique transcendentale*, Kant s'efforcera de montrer que la preuve physico-téléologique est illusoire. Mais les deux dernières *Critiques* chercheront à rétablir cette preuve sur de nouveaux fondements. D'ailleurs, comme l'a établi Hegel, cette réfutation de la *Dialectique* est vaine. Kant s'était placé, à l'époque de la *Critique de la Raison pure*, à un point de vue formel et factice. Il avait oublié l'univers réel pour l'étude exclusive du moi, et il avait tout réduit à un idéalisme subjectif. Il est regrettable que le Kant de la *Critique* ne soit pas resté au point de vue réaliste du Kant de la *Cosmogonie*. — Le volume se termine par trois appendices : 1° l'exposé de la théorie kantienne par Dietrich ; 2°) l'exposé de la théorie de Thomas Wright of Durham, extrait d'un journal de Hambourg de 1751 et accompagné d'un portrait de Wright ; 3° l'exposé de la théorie du même Wright par le Professeur De Morgan.

Il semble que M. Hastie n'ait pas suffisamment vu le progrès réalisé par Kant de la période scientifique à la période criticiste. Le point de vue de la *Critique de la Raison pure* n'exclut pas celui de la *Cosmogonie*, mais il a une tout autre portée. Il s'agit ici du monde des phénomènes, et là des conditions de la connaissance. Vouloir que l'on revienne au Kant de 1755, c'est demander que l'on adopte un réalisme naïf, et que l'on renonce à toute philosophie.

J. SEGOND.

Paolo Orano. Il problema del cristianismo (1901). — Roma, Libreria editrix Lux.

Dans ce livre, écrit avec une subtilité et une grâce toute italienne, est agité le *problème du christianisme*, le problème de savoir comment a pu se répandre dans la société romaine, jadis si pénétrée de sentiments civiques, d'asservissement de l'individu au groupe municipal, la doctrine évangélique ; comment ce patriotisme intense a pu se convertir à cet individualisme mystique, ce culte de la cité à cette adoration du désert.

L'auteur, un des esprits les plus délicats d'Italie, a sur ce point des idées originales, que je ne puis discuter ici avec l'étendue convenable, et dont il me suffira de dire un mot pour faire apprécier l'intérêt qui s'y attache. Il voit, notamment, dans Horace — qui l'eût deviné ? — l'une des *clés* du problème. Sa conception d'Horace, véritable précurseur du Christianisme, et non Virgile, comme Dante et tout le moyen âge l'ont cru à tort, est tout à fait pénétrante, sinon absolument juste. Horace, aussi philosophe que poète, exprimait le fond profond de la vraie Rome, de la Rome renaissante à l'aube de l'Empire, et où s'agite un monde nouveau. Il inaugura le sentiment individuel et l'amour des champs dans une société qui longtemps n'a jamais compris que la vie collective, impersonnelle, officielle, et où tout est urbain, jusqu'à la poésie virgilienne en ses *Géorgiques* même... M. Orano n'est pas loin de regarder son poète favori, le délicieux ami de Mécène, comme le premier des grands solitaires de la Thébaïde, un anachorète d'avant la lettre. De là, dit-il, ce *psychologisme aigu* qui, après Horace, se continue par Sénèque et Marc-Aurèle. En cela le propriétaire de Tibur exprimait bien la tendance au recueillement méditatif qui se montre, si on l'étudie de près, dans la vie des municipes romains sous l'Empire, où les âmes visiblement *s'intériorisent* en se pacifiant.

Est-il surprenant que, dans une société ainsi préparée, la semence chrétienne ait levé si vite et si bien ? — Quelle que soit l'exagération de cette manière de voir, il y a là de fines considérations qui demanderaient à être reprises. Je recommande un chapitre sur « le Christ avant le Christ », et nombre de passages sur César et le césarisme. Personne n'a mieux senti le lien étroit de Rome et de l'Eglise, du romain et du chrétien. Dans César, il voit l'équivalent classique du Messie hébreu, attendu depuis des siècles. « Le César romain seul explique le pape catholique. Horace, le grand poète de Rome, songe déjà à ce César qui domine en un paradis de paix, à ce César qui marque le passage de la démocratie rigide du paganisme, dominé par l'esprit le plus anti-individualiste, à la monarchie souple et changeante du christianisme catholique, à l'avènement de l'individualisme politique et religieux. »

G. T.

REVUE DES PÉRIODIQUES ÉTRANGERS

The American Journal of Psychology

Vol. XI, n° 1-4 (octob. 1899-jul. 1900).

BENTLEY : *La mémoire des images et sa fidélité.*

Burke (*Amer. J. of Psychol.*, II) et Kennedy (*Psychol. Rev.*, V) ont donné une bibliographie de la mémoire que M. B. complète : il montre quelle place tient dans la Psychologie la question de l'image souvenir. Il étudie ensuite la genèse et les fonctions de l'image, refusant le nom d'image à tout ce qui n'arrive pas jusqu'à la conscience : parmi les images proprement dites, ce sont les images visuelles qu'il choisit pour son étude.

Si l'on dispose des couleurs sur un disque en mouvement, on pourra faire varier ces couleurs en modifiant la vitesse du disque : quelle sera la mémoire que l'on conservera avec différentes vitesses et à divers intervalles? Les visuels très nets peuvent évoquer l'image sans intermédiaire : les mots et autres accessoires de description sont des adjuvants nécessaires pour les verbaux ; enfin le sentiment, l'état d'âme a une certaine influence sur la conservation de l'image. La sensation brute, l'éclairage du disque, l'état de la rétine ont aussi leur influence : et peut-être est-ce un indice d'identité des centres de la mémoire et des sensations. Enfin le temps a une influence notable : le souvenir varie peu de deux à six secondes, un peu plus de six secondes à une minute ; au maximum de une à cinq minutes.

(M. B., en citant nos recherches sur les transformations d'images, les déclare faites par descriptions : en réalité, c'étaient des dessins ou croquis, et il s'agissait d'images proprement dites, plutôt que d'images souvenirs).

W. MOORE : *La psychologie de Hobbes et ses sources.*

Exposé de la doctrine psychologique de Hobbes d'après ses œuvres : étude de l'influence de Bacon à peine cité et de sa conception de la psychologie comme science (de même pour le mécanisme emprunté à Descartes) : originalité de cette psychologie, souvent très moderne.

FR. ANGELL AND H. HARWOOD : *Expériences sur la distinction des bruits à divers intervalles de temps.*

[illegible]riences préliminaires avaient montré que la faculté de discri[illegible]te peu de dix à soixante secondes, et que l'intensité de l'at[illegible]e peu l'exactitude de la distinction : mais les lois générale-

ment données pour les intervalles ont paru inexactes. Les auteurs ont donc refait quelques-unes des anciennes expériences, en particulier celles de Wolfe : leurs résultats premiers ne concordent pas complètement avec ceux de leurs prédécesseurs : ils se réservent d'y revenir dans un second article, en même temps qu'ils examineront l'influence de la distraction sur l'image-souvenir.

SMALL : *Notes sur le développement mental de jeunes souris blanches.*

C'est un journal très exactement rédigé de l'éveil des sensations, du sens de l'orientation, des états affectifs, des mouvements et des instincts : l'auteur rapproche ses observations de celles de W. Mills, à côté desquelles elles méritent de prendre place.

MARION CARTER : *Théorie du développement mental d'après Romanes.*

L'auteur, qui avait étudié dans un précédent article les idées de Darwin, expose ici celles de Romanes. Pour R., le progrès mental consiste essentiellement en une coordination se développant progressivement.

Travaux du laboratoire de Cornell : H. O. COOK : *Fluctuations de l'attention aux sons.*

Expériences faites avec l'audiomètre de Politzer, le diapason et les bouteilles de l'appareil de Stern : elles ont montré, contrairement à ce qu'avait trouvé le Dr Heinrich, qu'il n'y a pas de fluctuations d'attention aux sons d'intensité limite : cela est vrai pour les sons continus et pour les discontinus.

SMALL : *Étude expérimentale des opérations mentales du rat.*

Comme suite à son précédent article. M. S. étudie les caractères des associations d'idées chez le rat. Les six groupes d'expériences auxquelles il s'est livré reviennent, au fond, toutes à rechercher comment naissent et s'établissent les associations d'idées par contiguïté, et quels sont leurs facteurs. Incidemment il étudie en même temps les variations de ces associations une fois établies, les actes de reconnaissance, d'imitation. Ces expériences, dont le dispositif est du même genre que celui employé par Thorndicke, ont montré surtout que les différences individuelles sont très grandes. Leur conclusion d'ensemble est que les progrès du rat se font par imitation, assez simple : cela ne va jamais jusqu'à ce qu'on pourrait appeler l'inférence. Ainsi, lorsqu'un rat se met à fouir, tous les autres en font autant : peut-être à cause d'une relation immédiate entre les centres moteurs et sensoriels. Cependant on arriverait peut-être à des formes d'association plus élevées si l'on pouvait diriger l'attention d'un rat sur ce que fait un autre rat, sans modifier les bases de son activité : mais une telle intervention est impossible, parce qu'elle bouleverserait tout.

WATKINS : *La Vie psychique des protozoaires.*

Examen des théories pour expliquer la vie mentale des protozoaires. Un organisme n'est qu'une colonie de cellules : mais la conscience, sous une forme ou une autre, appartient-elle à la cellule même ou n'apparait-elle qu'à partir d'un organisme supérieur? C'est une ques-

tion à laquelle les études antérieures sur les protozoaires apportent peu d'éléments de solution : l'auteur espère que ses remarques serviront à préciser l'objet à étudier et les moyens d'étude.

G. DAWSON : *Les bases mentales et la moralité.*

L'auteur, considérant le crime comme un état de régression, en cherche les causes immédiates dans les anomalies du développement. Après indication des diverses conditions de développement (différenciation des tissus, élimination, rémanence), l'auteur distingue l'immoralité par incomplète élimination des résidus d'âges antérieurs, ou par arrêt complet de cette élimination, ou par hypertrophie du développement de ces résidus. — L'idée originale (mais à peine indiquée) de cette étude, est que l'éducateur doit, pour développer la moralité de l'enfant, le cultiver surtout aux époques où se transforment les groupes importants d'habitudes, d'instincts, etc.

Travaux du laboratoire de Cornell : W.-B. SECOR : *La lecture et les images mentales.*

Peut-on lire sans entendre mentalement ni prononcer des mots? et peut-on passer directement du mot vu à son sens, sans l'intermédiaire de l'image ou de l'articulation? l'expérience consistait : 1° à présenter rapidement un mot au sujet et à lui demander compte, par examen introspectif, du phénomène mental qu'il avait éprouvé à la vue du mot; 2° à essayer de lire sans articulation ni audition, en se bornant, par conséquent, à visualiser.

Les conclusions sont : 1° que l'élément auditif est plus persistant que l'articulation; 2° que l'articulation et l'audition sont des adjuvants, mais non des éléments nécessaires; 3° que la prédominance d'un de ces éléments dépend du type mental et de l'entrainement du sujet; 4° qu'on peut lire sans articulation ni audition (l'auteur décrit incomplètement le type mental de ses sujets).

Travaux du laboratoire de Clark. — H.-S. CURTIS : *Les mouvements automatiques du larynx.*

Description d'un procédé pour enregistrer les mouvements automatiques du larynx dans la lecture et la récitation mentales : les résultats sont très nets. Reste à savoir à quel degré les sujets étudiés sont moteurs.

STEWARTS : *L'illusion de déformation de Zöllner.*

L'auteur a cherché à faire un choix entre l'explication donnée par Zöllner et celle de Helmholtz; pour cela, il substitue un mouvement uniforme, par cylindre, au mouvement donné par la main. L'illusion est complexe : on surestime les mouvements rapides et sous-estime les autres; de plus, la vision indirecte intervient, etc.

G. PARTRIDGE : *Recherches sur le contrôle du clignement des paupières.*

[illegible] ontrôler ce reflexe? il semble bien que la volonté puisse [illegible] mais d'autant moins qu'on est moins maître de soi ou de [illegible] plus nerveux.

E.-B. Titchener : *Organisation d'un laboratoire de psychologie.*

Le local, sa disposition, et les appareils, avec indication de prix et de constructeurs.

E. Huey : *Sur la psycho-physiologie de la lecture.*

L'auteur, qui a déjà publié une étude sur les mouvements de l'œil dans la lecture (cf. *Rev. Phil.*, oct. 1899, p. 444), résume les observations antérieures et ses propres constatations sur le point des lettres et des mots auquel l'œil applique la vision directe, sur les mouvements nécessaires pour cette fixation, sur le temps de réaction de l'œil aux impressions des lettres (environ 180 σ) et sur la différence entre le temps de lecture des lettres, des mots, des phrases. Il se propose, dans un article suivant, de donner la théorie de ces faits.

J.-W. Slaughter : *Troubles de l'aperception dans la démence.*

Après avoir défini l'aperception, M. S. distingue chez les déments : 1° les idées autres que celles qu'ils devraient avoir d'après leurs antécédents (ex. : le manœuvre qui se croit empereur de Chine); 2° la présence de deux idées directrices au lieu d'une (les dédoublements); 3° les troubles de motilité ou de sensibilité.

Mais à l'examen de ces divisions, on constate qu'elles sont en partie factices : il faut attendre, pour quelque chose de plus définitif, que les progrès de la psychologie nous aient mieux renseignés.

E. Swift : *Sensibilité à la douleur.*

Ces recherches faites à l'aide de pressions sur la tempe droite et la gauche, chez des sujets des deux sexes de divers âges, ont montré 1° que la différence entre les deux tempes est minime; 2° que la fatigue agit sur l'enfant plus que sur l'adulte : la fatigue rend le système nerveux de l'enfant plus irritable, et le fait réagir alors d'une façon toute réflexe et non intelligente : le système nerveux fatigué s'adapterait donc plus volontiers à la réaction reflexe qui lui coûte moins; 3° enfin les enfants intelligents, éveillés, sont plus sensibles que leurs camarades lourds. Il faut noter que les moyennes de l'auteur partent de groupes très différents : tantôt 15 ou 20 sujets et tantôt un seul.

G. Partridge : *Psychologie de l'alcoolisme.*

Dans cette étude fort longue, l'auteur fait précéder quelques expériences de recherches historiques et discussions théoriques. Chez les peuples primitifs, le désir d'alcools ou d'excitants est général, sinon universel : cela tient à des raisons sociales et religieuses, lesquelles expliquent que l'homme primitif ne soit pas un buveur constant, mais périodique. — Chez l'individu, cette dipsomanie afflige d'ailleurs spécialement certaines périodes : l'adolescence, les époques mensuelles, la ménopause, etc. Il semble que l'homme soit poussé aux excitants surtout à ses périodes de développement intense : en fait, il boit de préférence lorsqu'il lui faut fournir plus de travail qu'il ne peut : c'est un moyen d'éviter la fatigue et la douleur. Les alcooliques sont neurasthéniques. L'alcool accentue d'ailleurs leur faiblesse, c'est pourquoi il ne faut pas compter, comme l'a déjà remarqué Forel, que l'alcool

devienne jamais un de ces toxiques auxquels l'humanité s'habitue par une lente adaptation. On a proposé diverses théories de la soif d'alcool : elle est, au fond, un retour à un état primitif de conscience inférieure : c'est une incapacité de résistance à la peine physique et morale.

Les expériences faites par M. P. lui ont montré que l'alcool diminue le travail ergographique à mesure que l'intoxication progresse, tandis qu'il est d'abord un excitant pour l'association des idées, et ne diminue pas, au début, le travail d'addition, d'écriture, de lecture. Il faudrait donc se prononcer contre la thèse de Kræpelin, pour qui l'alcool déprime les processus sensoriels (comme l'addition, dit Kræpelin) et accélère les processus moteurs.

G.-M. Whipple : *Deux cas de synesthésie.*

Ces deux cas, où l'un des sujets colore, outre les sons, les odeurs et les saveurs, sont assez longuement analysés : ils ne modifient cependant pas le peu que l'on sait de l'origine de ces phénomènes et de l'attribution des couleurs.

I.-M. Bentley : *Les synthèses d'impressions.*

L'illusion est une déformation de la réalité : M. B. veut étudier les synthèses de sensations qui, naturellement, nous donnent la perception de certaines qualités des corps : c'est ainsi que M. Alrutz (*Mind*, 1898, et *IVe Congr. de Psychologie*) a reconstitué la sensation de fusion en excitant presque ensemble les points chauds et les points froids de la peau. M. B. décompose de même la sensation de liquide : l'analyse raisonnée l'amène à supposer qu'elle est une synthèse de pressions et de température : les résultats obtenus en les réunissant sont un peu troubles, mais mettent sur la trace des véritables composants : après avoir éliminé les éléments étrangers il constate que la nature « nous donne la sensation du liquide avec les éléments les plus simples, d'une façon tout à fait élégante. Ses symboles sont les plus intelligibles. » C'est là, dit avec raison M. B., un résultat important dans l'analyse et la reconstitution de nos sensations.

N. Triplett : *La psychologie des tours de magie.*

Dans ce long article sur la prestidigitation, l'auteur cherche les origines des tours de magie : d'abord dans l'instinct de défense par lequel on explique le mimétisme de certains animaux, puis dans la tendance à tromper les autres pour se protéger. Il explique ensuite l'origine religieuse de certains tours de magie, et rapproche de ces mages les prestidigitateurs actuels, en ce qu'ils ont le culte de leur métier qui les fanatise.

La liste des tours qu'il donne d'après les ouvrages spéciaux est très méthodique et assez complète : le prestidigitateur demande ses moyens d'illusion tantôt aux sciences, tantôt à une habileté corporelle spéciale, tantôt à certaines aptitudes bien cultivées : ses illusions produites sont les unes optiques ou acoustiques, d'autres électriques, chimiques, mécaniques, etc. Avant de réussir, le prestidigitateur a d'ailleurs

besoin d'une éducation spéciale qui développe ses talents : il lui faut, outre l'habileté manuelle, la faculté de faire plusieurs choses à la fois, en concentrant sur une seule, par le geste et la parole, toute l'attention du spectateur, en fixant la perception sur le point favorable. C'est, en somme, de la suggestion. Ajoutons que le plaisir du spectateur à suivre ces tours est encore un élément de succès.

De toutes ces considérations, M. T. tire diverses conclusions pédagogiques : c'est en somme un cas particulier des grandes lois de l'éducation et de la direction.

S.-Sh. Colvin : *Vanité de l'idéalisme absolu.*

Rapide examen historique des diverses formes de l'idéalisme suivi de la discussion du livre de Jos. Royce : « *Le monde et l'individu* ».

Ed. Swift : *Appréciation des longueurs par la vue et le sens tactile et musculaire.*

La vue apprécie les longueurs plus exactement que ne fait le toucher, même aidé du sens musculaire. La mémoire visuelle est, du moins au début, plus fidèle que la musculo-tactile : les jugements visuels sont plus exacts que ceux du tact.

Meyer : *Critique de l'article de Morgan sur la relation de l'excitation à la sensation.*

Discussion de l'article de Morgan pour rectifier la loi de Weber en ce qui concerne les sensations visuelles. M. reproche à Morgan de faire du noir une excitation 0, ce qui fausse toute sa courbe, etc.

H. Saunders et Stanley Hall : *La pitié.*

C'est, selon l'habitude de Stanley Hall, une étude extraite des réponses à un questionnaire sur la pitié. Ce qui est surtout cité comme source de pitié sont d'abord les guerres des faibles, Cuba, — puis les souffrances de froid, etc., — la faiblesse, l'innocence, etc., les infirmités et la mort, la pauvreté, le crime, etc.

La littérature peut aussi faire naitre la pitié : témoin surtout *la Case de l'oncle Tom*; la musique, et principalement les romances sentimentales ou les chants patriotiques; la religion, et surtout le christianisme avec la Passion, etc.; les circonstances ambiantes : p. ex. l'aspect de la nature en automne, etc.

La pitié provoque divers effets physiologiques, parmi lesquels très souvent la faim, ou encore le sommeil ; une dépression générale; quelquefois des modifications respiratoires, etc.

Est-ce un sentiment spontané ou venu d'un stimulant? les auteurs inclinent à le croire spontané. Reste à savoir si l'éducateur doit le développer : et sur ce point, deux théories s'opposent nettement. Les uns observent que la pitié est pour l'individu et la société un signe de faiblesse qui n'a rien à faire avec le sentiment de la justice : ils notent son développement aux époques troubles de décadence, p. ex. vers le déclin de Rome, avec les pleureuses, les consolateurs, etc. D'autres en montrent la nécessité. En réalité, tout dépend de l'orientation que lui

donnent ses origines, car elle relève à la fois de l'affectivité, de la sympathie, de l'imagination, etc. qui l'orientent (témoin les hospices d'animaux), dans les directions les plus diverses.

Dr. J. PHILIPPE.

CORRESPONDANCE

Monsieur le Directeur,

Au cours de son récent article sur *La réalité sociale*, dans une note d'ailleurs fort aimable pour moi et dont je le remercie, M. Tarde fait observer que, depuis la fondation de l'*Année sociologique*, « je me suis beaucoup rapproché de la conception psychologique des faits sociaux ». Comme je ne voudrais pas accréditer par mon silence une interprétation inexacte de ma pensée, je vous serais très obligé si vous vouliez bien accorder l'hospitalité de la *Revue* aux quelques lignes qui suivent.

Si, par l'expression un peu vague qu'il emploie, M. Tarde entend désigner la théorie d'après laquelle les faits sociaux s'expliqueraient immédiatement par des états de la conscience individuelle, je tiens à dire que pas une ligne de moi ne doit être entendue dans ce sens. Je vois toujours entre la psychologie *individuelle* et la sociologie la même ligne de démarcation et les nombreux faits que nous avons, tous les ans, à cataloguer dans l'*Année sociologique* ne font que me confirmer dans ce sentiment.

Si M. Tarde veut seulement dire que, pour moi, la vie sociale est un système de représentations, d'états mentaux, pourvu qu'il soit bien entendu que ces représentations sont *sui generis*, différentes en nature de celles qui constituent la vie mentale de l'individu, et soumises à des lois propres que la psychologie individuelle ne saurait prévoir, cette opinion est bien effectivement la mienne. Seulement, elle a été la mienne de tout temps. J'ai répété nombre de fois que mettre la sociologie en dehors de la psychologie individuelle, c'était simplement dire qu'elle constituait une *psychologie spéciale*, ayant un objet propre et une méthode distincte.

Précisément parce que les malentendus accumulés sur cette question se dissipent de plus en plus, je tiens à ne pas les laisser renaitre. C'est la raison et l'excuse de cette lettre.

Veuillez agréer, etc.

E. DURKHEIM.

LIVRES DÉPOSÉS AU BUREAU DE LA REVUE

OSSIP LOURIÉ. *La Philosophie russe contemporaine*, in-8, Paris, Alcan.

A. MITHOUARD. *Le tourment de l'Unité*, in-12, Paris « Mercure de France ».

TILMANN PESCH. *La Philosophie chrétienne de la vie*, trad. de l'allemand, 2 vol. in-8. Lethielleux.

SOUBEN. *Les manifestations du beau dans la nature*, trad. de l'anglais, in-12, Paris, Lethielleux.

D. AUBERT. *Le Médio-social*, in-8, Paris, Vieweg (Moll).

F. NIETZSCHE. *Aurore : Réflexions sur les préjugés moraux*, trad. Albert, in-12. « Mercure de France ».

W. CALKINS (Mary). *An Introduction to Psychology*, in-8, New-York, Macmillan.

COLEGROVE. *Memory : an inductive Study*, in-12, New-York, Holt.

W. SMITH. *Methods of Knowledge, an Essay in Epistemology*, in-12, New-York, Macmillan.

A. HARPF. *Darwin in der Ethik*, in-18, Leipzig, Prost (Brochure).

FOREL. *Die psychischen Thätigkeiten der Ameisen*, in-8, München, Reinhardt.

FOREL. *Die Zurechnungfähigkeit der normalen Menschen* (Même librairie).

SCHWARZ. *Der hermeneutische Syllogismus*, in-8, Karlsruhe, Bielefeld.

G. MOLTENI. *Il cristianismo e le grandi questioni moderne*, in-12, Roma, Pustet.

PUCCINI. *La Scienza e il libero arbitrio*, in-12, Roma, Pustet.

ROSSI DA LUCCA. *Del vero conoscimento di Dio*, 3 fasc., Roma, Pustet.

ORANO (P.). *Psicologia sociale*, in-12, Bari, Laterza.

Nous recevons le n° 1er des *Annales de psychologie zoologique*, recueil fondé pour l'étude expérimentale des animaux du Muséum d'histoire naturelle de Paris, sous la direction de M. Hachet-Souflot. Il contient une conférence sur les « desiderata de la psychologie zoologique » et plusieurs observations intéressantes.

TABLE DES MATIÈRES DU TOME LII

REVUES GÉNÉRALES

REVUES CRITIQUES

NOTES ET DISCUSSIONS

ANALYSES ET COMPTES RENDUS



REVUE DES PÉRIODIQUES ÉTRANGE

CORRESPONDANCE

[illegible]

THE WORKS OF ERNST MACH

The Science of Mechanics

A Critical and Historical Account of Its Development. By Dr. Ernst Mach, professor of the History and Theory of Inductive Science in the University of Vienna. Translated from the german by Thomas J. McCormack. Second enlarged edition. 250 cuts, 575 pages. Cloth, gilt top, marginal analyses. Exhaustive index. Price, $1.75 net (7s. 6d. net).

This book is as much a work on philosophy as science. It takes up the subject of the development of mechanics as a specimen of scientific development in general and shows both the psychology and the logic of the onward movement of human thought. The mechanism of the growth of our ideas, the nature of the structure of science and of truth in general are here exhibited in the plainest light.

"A remarkable work." — Nature.

"A masterly book." — Engineering News.

"The book as a whole is unique and a valuable addition to any library of science or philosophy." — Prof. D. W. Hering in Science.

"Sets forth the elements of the subject with a clearness, lucidity and force unknown in the mathematical text-books." — Canadian Mining and Eng. Review.

Popular Scientific Lectures

A Portrayal of the Methods and Spirit of Science. By Ernst Mach, Professor in the University of Vienna. Translated from the german by T. J. McCormack. Third edition. Pages, 415. In cloth, gilt top, $1.50 net (7s. 6d.

Lectures on Mechanics, Sound, Light, Electricity, the Conservation of Energy, Philosophy and Education. The thoughts of the master-minds of science are here presented in popular form by one of its foremost living representatives.

"A most fascinating volume, . . . has scarcely a rival in the whole realm of popular scientific writing." — Boston Traveller.

"Truly remarkable. . . . May be fairly called rare." — Professor Henry Crew, N. W. University.

"A very delightful and useful book." — Daily Picayune, New Orleans.

"Have all the interest of lively fiction." — Commercial Advertiser.

"Its literary and philosophical suggestiveness is very rich." — Hartford Seminary Record.

"A masterly exposition." — Scotsman, Edinburgh.

"Will please those who find the fairy tales of science more absorbing than fiction." — Pilot, Boston.

The Analysis of the Sensations

By Ernst Mach, Professor of the History and Theory of Inductive Science in the University of Vienna. Pages, xi, 208. Cuts, 37. Cloth, $1.25 net (6s. 6d.).

"A wonderfully original little book. . . . Like everything he writes, a work of genius." — Prof. W. James, of Harvard.

"There is no work known to the writer which in its general scientific bearing is more likely to repay richly thorough study. We are all interested in nature in one way or another, and our interests can only be heightened and clarified by Mach's wonderfully original and wholesome book." — Prof. J. E. Trevor in The Journal of Physical Chemistry.

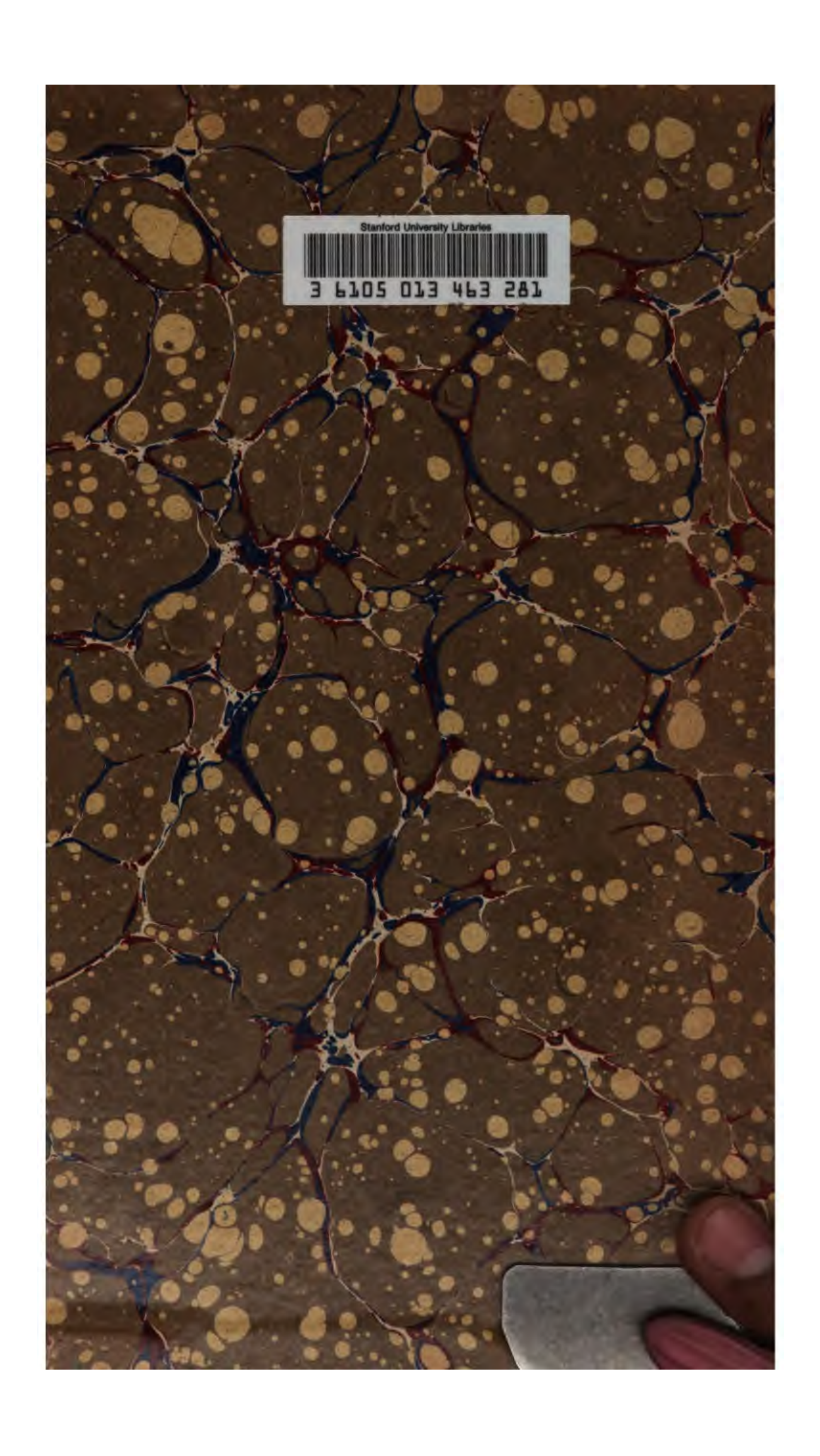
THE OPEN COURT PUBLISHING CO.

Chicago, 324, Dearborn St.

LONDON: KEGAN PAUL, TRENCH, TRUBNER AND CO., LTD.






Stanford University Libraries
3 6105 013 463 281

